DU MÊME AUTEUR

« Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine », extrait de *Revue des études islamiques*, Geuthner, 1950.
« L'Arabie avant l'Islam », in *Histoire universelle*, « Encyclopédie de la Pléïade », Gallimard, 1957, t. II.
Mahomet, Club français du livre, 1961 ; 2e édition, Le Seuil, 1968 ; 6e édition, coll. « Points, Politique », Le Seuil, 1989.
« La lune chez les Arabes et dans l'Islam », in *La Lune, mythes et rites*, Le Seuil, 1962.
« Les Sémites et l'alphabet : Les écritures sudarabiques et éthiopienne ; Le monde islamique et l'extension de l'écriture arabe », in *L'Ecriture et la psychologie des peuples*, Armand Colin, 1963.
Islam et Capitalisme, Le Seuil, 1966 (prix Isaac Deutscher).
Magie, médecine et possession à Gondar, Mouton, Paris-La Haye, 1967.
Israël et le Refus arabe, Le Seuil, 1968.
Marxisme et Monde musulman, Le Seuil, 1972.
« Le monde musulman et ses enclaves de 1940 à 1972 », in *Le Monde depuis 1945*, PUF, 1973.
Israel, a Colonial-Settler State ? Monad Press, New York, 1973.
« Racisme et Ethnisme », *Pluriel*, n° 3, 1975.
« Les conditions religieuses islamiques de la vie économique », in *Wirtschaftsgeschichte des vorderen Orients in islamischer Zeit, I, Handbuch der Orientalistik*, I, 6, 6, Leiden, 1977.
Les Arabes, PUF, 1979 ; 3e édition, 1985.
Peuple juif ou problème juif ?, Maspero, 1981.
La Fascination de l'Islam : les étapes du regard occidental sur l'Islam, les études arabes et islamiques en Europe, Maspero, 1980 ; réédition suivie de « Le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin », La Découverte, coll. « Armillaire », 1989.

Maxime Rodinson

L'Islam : politique et croyance



Fayard

Avant-propos

Présenter au lecteur un recueil d'articles parus dans des revues au cours de la dernière décennie ? C'est un pari quelque peu téméraire, même si beaucoup l'ont fait et le font. On peut se méfier, craindre le disparate et les redites. Et puis l'auteur pense-t-il toujours aujourd'hui ce qu'il a mis en forme hier ou avant-hier ?

Ces craintes sont légitimes et souvent fondées. Mais, par ailleurs, les recueils de revues qui emplissent des kilomètres de rayonnages dans les bibliothèques, ces nécropoles souvent immenses, ressemblent à des tombeaux, sépulcres blanchis ou non. On hésite à s'y égarer et les difficultés pratiques ne manquent pas pour ce faire.

Au cours de mes sept décennies, ou peu s'en faut, d'existence écrivassière, j'ai rédigé cent fois plus d'articles que de livres. Cela embarrasse de bons esprits, même de ceux que quelque rumeur (plus ou moins exacte ou fausse) n'a pas dissuadés *a priori* de s'informer de mes idées. Je les comprends. Nous sommes dans une période où le moindre germe d'idées virtuelles suscite un ouvrage. Je n'ai jamais cédé à cette tendance. C'est que, pour moi, disposi-

tion sans doute archaïsante, la rédaction d'un texte requiert une longue, minutieuse et scrupuleuse information préalable, qui ne dispense pas de non moins longues et attentives réflexions. Un article à visée limitée peut être écrit en quelques semaines. Un livre demande bien plus de temps et je me suis toujours senti pressé, harcelé par nombre de préoccupations, d'études, de tâches concurrentes imposées par le devoir ou la nécessité.

J'ai ainsi dispersé dans de multiples publications des analyses et des éléments d'informations qui n'ont pas forcément attiré l'attention, quoique j'aie la faiblesse de croire qu'ils méritent de le faire, que la méconnaissance de ce qu'ils soulignent engage sur des voies illusoires. Le temps qui passe ne fait que les enfouir plus profondément dans l'humus de cette nécropole dont je parlais. Ce recueil voudrait surtout les déterrer pour qu'au moins on puisse juger de leur valeur ou de leur inanité.

Les articles retenus ici ont répondu à des situations ou à des demandes différentes en bonne partie. Ils ont cependant une certaine unité. Ils touchent tous au monde de l'Islam, que j'ai pris depuis longtemps comme objet d'étude, de réflexion et parfois de prise de parti. Je suis toujours revenu aux mêmes thèmes, avec des éclairages variés, toujours en me référant aux mêmes idées directrices, des idées générales qui dépassent le cadre de l'Islam, qui touchent à toute l'histoire et la problématique des relations entre les conceptions du monde et les structures d'organisation, de mobilisation ou de développement des sociétés. Un autre recueil, publié en même temps que celui-ci, doit rassembler ce que j'ai déjà écrit ici et là en dépassant le monde de

l'Islam, avec une esquisse liminaire donnant un tableau raisonné, théorisé de l'évolution des relations en question des origines à nos jours, sous une forme assez compacte, en attendant que je puisse en publier une version plus détaillée, pour laquelle j'ai préparé et rédigé de copieux brouillons.

Il y a donc une unité dans mon approche du monde musulman, unité que reflètent les textes variés de ce recueil. Sa caractéristique essentielle est d'être en opposition avec les idées reçues en général, celles qui dominent le monde intellectuel (occidental et oriental) dans la période que nous vivons.

L'essentiel est que je me refuse à considérer l'Islam comme une totalité conceptuelle, un système d'idées, de pratiques, de choix de vie qui serait à la racine, qui serait la racine ou le noyau de tous les comportements publics et privés du monde qui fait profession d'adhérer à cette religion. C'est pour cela que j'aime mieux parler des musulmans que de l'Islam, quoique j'accorde également un grand intérêt sur un certain plan à la doctrine, à la foi et aux rituels qui leur sont liés. Mais je considère que la vie du monde qui professe la religion musulmane ne peut pas s'expliquer entièrement, loin de là, par la doctrine musulmane. J'applique ce principe aussi bien aux autres religions et, faisant scandale, je leur assimile les idéologies séculières, les doctrines qui visent à diriger les sociétés.

Tout cela paraîtra plus évident dans le cas du christianisme par exemple. Comment oserait-on ramener aux Evangiles l'ensemble des pratiques et des idées de toutes les sociétés chrétiennes depuis les Apôtres jusqu'à nos jours ? Il faut quand même prendre en compte que, si nous appliquons à ce

domaine les mêmes règles que l'on applique habituellement aux pays musulmans et à l'Islam, alors il faudrait expliquer par les principes chrétiens la conduite non seulement des papes, ecclésiastiques, etc., mais aussi de tous les empereurs et rois du monde chrétien, la pensée de tous les philosophes, savants et simples croyants qui y ont vécu. Et pourtant Voltaire était chrétien, Renan était chrétien, Hitler était baptisé, Pinochet est un chrétien apparemment aussi sincère que mère Teresa. Il y a une variété énorme de gens qui professent le christianisme, de l'équateur aux deux pôles. Les « théologiens de la révolution » en Amérique latine sont chrétiens, tout comme les abbés intégristes de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. On ne peut pas mettre tout cela dans le même sac et dériver toute la pensée européo-américaine de l'enseignement de Jésus. Ce serait une absurdité totale, évidente aux yeux de tout le monde. Néanmoins, on raisonne exactement de façon parallèle quand on parle du monde musulman.

Pourquoi ? C'est qu'il s'agit d'un monde extérieur. Alors on le comprend mal et on le prend par le côté le plus facile. Et le plus facile, c'est de déduire tout de la pensée, de l'idée qui se proclame cardinale. C'est là une tendance générale, une tendance que j'appelle idéaliste — terme qui dérive de la tradition marxiste mais qui ne lui est pas exclusif et, si on m'en fournit un meilleur, je l'adopterai. Cela consiste donc à faire découler les institutions, les comportements, etc., d'une société des idées professées, du drapeau idéal, qu'on le nomme idéologique ou autrement, et je me demande s'il n'y a pas là une tendance de la psyché humaine dans ses fondements universels. En tout cas, on voit les humains retomber dans ce mode d'analyse vicieux à chaque instant. C'est celui qui domine actuellement sous des formes multiples, diverses, souvent très subtiles et très savantes, parmi lesquelles il y a toutes les idées dominantes actuelles dans les sciences humaines. Cela m'affole quelquefois, car on a rétrogradé de ce point de vue. On avait une vue plus saine, me semble-t-il, au XIX[e] siècle et au début du XX[e] siècle dans des secteurs dominants du monde intellectuel.

Le plus surprenant, peut-être, du point de vue de la logique, mais aussi le plus évident, c'est la retombée des penseurs, des théoriciens, qui se déclaraient « matérialistes ». J'en ai bien connu un certain nombre, comme Louis Althusser, qui étaient en théorie matérialistes, mais dont les raisonnements étaient et sont parfaitement « idéalistes ». Ils mettent à la racine de toutes leurs analyses une doctrine, un corpus d'idées qu'ils appellent *le* marxisme, la version qu'ils en donnent étant la seule authentique d'après chacun d'eux, et ils en déduisent tout. Là-dessus Raymond Aron, avec une très grande lucidité, a fait ce petit livre qu'il a intitulé *Marxismes imaginaires*, dans lequel il démonte les analyses de gens tels qu'Althusser qui, tout en se déclarant haut et fort marxistes, se sont placés exactement dans la ligne dénoncée avec virulence par Marx dans ses premières œuvres chez les penseurs idéalistes allemands de son temps. Et d'ailleurs, Marx lui-même a pu remettre ses pieds lui aussi plus ou moins, alors qu'il était un peu plus âgé, dans ces modes de pensée qu'il dénonçait.

Tout cela me paraît faux et je combats ces tendances depuis toujours, au nom tout simplement de l'analyse rationnelle, seul guide relativement sûr

que nous ayons. Dans cette série d'articles, je m'inspire donc de ces idées générales pour essayer de démonter, dans un certain nombre de cas particuliers, des cas souvent occasionnels, mais aussi quelquefois de façon plus générale, les mécanismes précis des rapports entre la doctrine de l'Islam et le comportement, les structures politiques, sociales, culturelles, de ce qu'on appelle le monde musulman, c'est-à-dire le monde qui professe adhérer à cette religion. Mais cette « doctrine musulmane », elle-même, est rarement conforme en tous points à l'Islam de départ. Donc, d'un côté, nous avons les structures politiques, sociales, culturelles du « monde musulman » et, de l'autre, le rapport avec quoi ? Avec les doctrines rattachées à la prédication de Mohammed (Mahomet), y compris avec les structures idéologiques qui ont pris en charge l'application de ces doctrines, leur théorisation plus subtile, leur vécu, leur diffusion. C'est l'analyse de ces rapports qui, essentiellement, fait l'unité de ces essais, prononcés, écrits à plusieurs époques depuis trente ans peut-être, mais qui sont toujours inspirés des mêmes tendances.

Je peux exprimer cela d'une autre façon : je m'inspire d'une certaine idée des rapports entre deux configurations. D'une part, les structures d'autorité et de gestion (les sociétés, dès lors qu'on a renoncé, de gré ou de force, à les détruire, doivent être gérées) qui encadrent et dirigent les sociétés. D'autre part, des structures de formation, de propagation, d'approfondissement individuel ou collectif des conceptions du monde, c'est-à-dire les organisations, confréries (ce que j'appelle sodalités) et Eglises (le mot veut dire assemblées, il faut le

rappeler), avec la façon qu'ont celles-ci d'investir le pouvoir politique, d'autorité, de gestion, de l'influencer, le cas échéant de s'y opposer ou de se mettre en marge, etc.

Je ne me borne pas à une période particulière de l'histoire musulmane. On trouvera des articles qui traitent de la structure de l'ensemble des sociétés musulmanes depuis le temps du Prophète jusqu'à nos jours, avec les constantes qu'on peut déceler aussi bien dans la période classique, médiévale que dans la période contemporaine. D'autres traitent plus particulièrement des sociétés dites musulmanes contemporaines. Dans tous les cas, je connais mieux le domaine central du monde d'allégeance musulmane, c'est-à-dire les pays arabes, la Turquie et l'Iran, et c'est surtout à ce centre que je me réfère, mais j'ai assez de connaissance des autres régions pour les faire intervenir au moins marginalement dans mon propos.

Je n'ai pas trouvé nécessaire de me référer bien souvent à des auteurs qui manient, bien ou mal, les idées générales. J'ai les miennes, bonnes ou mauvaises, mais longuement et consciencieusement mûries. Je n'ai pas éprouvé le besoin de mentionner ou de critiquer formellement celles des autres que je ne partage pas. Cela demanderait, pour être un tant soit peu valable, d'entrer dans des considérations détaillées et des polémiques. Cela aurait alourdi et allongé démesurément mes propos et on convainc rarement ceux qui sont persuadés par avance.

Il faut pourtant dire brièvement de quel lieu je parle. Il y a eu beaucoup de malentendus à cet égard et on exige souvent des auteurs d'aujourd'hui cette mise en situation. Beaucoup savent que j'ai été

« marxiste » déclaré pendant une vingtaine d'années et que je suis né dans une famille et un monde mental qui étaient marxistes. Petit à petit, les événements aidant, très lentement, trop lentement probablement, je me suis détaché de cette perspective et j'ai opéré des tris. Je peux reprendre le titre d'un livre célèbre de Benedetto Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel.* C'est le point de vue duquel j'aborde maintenant ce qu'on appelle le « marxisme ».

Dans ce conglomérat, j'établis des couches et des secteurs d'idées tout à fait différents. A mon avis, cela ne forme pas une unité insécable comme le croient ceux que j'appelle les néo-marxistes d'aujourd'hui. Certains vont jusqu'à des excès extraordinaires, d'une irrationalité flagrante, pour justifier, pour constituer une espèce de corps de doctrine tout à fait semblable à un dogme d'Eglise ou de religion (ou à un système philosophique fermé, ce qu'abhorrait Marx) qu'ils appellent *le* marxisme. Les excès sont tels qu'ils écrivent des livres ou publient des articles en prenant par exemple la philosophie comme un secteur du marxisme. Que serait donc le marxisme ? Une science ? Une philosophie ?

On ne sait pas. C'est là une construction aberrante à mon avis, je l'ai dit et répété, quoique j'aie quelquefois des rapports amicaux avec ceux qui la mettent en avant. C'est que nous sommes sortis du même moule. J'ai dans l'idée que j'en suis sorti pour de bon et j'ai expliqué, notamment dans une préface à un de mes livres, *Islam et Capitalisme* [1], plus que je ne peux le faire ici en détail, ce que je considère

1. Paris, Le Seuil, 1966, pp. 15 *sqq*.

comme du vivant et ce que je considère comme mort. Je le redis ici en abrégeant.

Je laisse de côté l'ensemble de ce qu'on a appelé la philosophie marxiste. D'abord, il y en a plusieurs en vérité et Marx lui-même ne s'est jamais exprimé là-dessus, sauf dans sa jeunesse, et il a certainement révisé plus ou moins ses idées de départ sans jamais trouver assez de temps et d'intérêt à cela pour coucher par écrit ses dernières conclusions. Il n'a eu que des velléités dans ce sens, comme il l'écrit dans une lettre à Engels. Il était fatigué dans ses derniers moments et il laissait tomber un certain nombre de choses.

La philosophie n'est pas ce qui me paraît être le plus important. Il ne me semble pas nécessaire d'adhérer absolument aux idées philosophiques qu'on peut dégager ici et là de Marx ou des marxistes pour suivre d'autres directions indiquées dans leurs œuvres (ou ailleurs). Je crois qu'il y a quelque chose de fondamental dans les idées de Marx sur l'économie politique. Mais il faudrait beaucoup d'efforts et de travail pour distinguer de ce noyau valide un certain nombre de théories complémentaires discutables ou carrément erronées qu'il a émises aussi non sans peine, puisque, finalement, il n'a jamais publié en ce domaine autre chose de consistant que le tome I du *Capital*, et que *Le Capital* n'était qu'une partie de son projet total dont il a donné le plan.

Du point de vue politique, j'en prends et j'en laisse et je ne m'occupe pas tellement des positions marxiennes. La sociologie (Marx n'appelait pas cela sociologie, mais nous pouvons nous servir de ce terme) est ce qui me paraît le plus intéressant. Il y a

là quelques idées générales auxquelles je continue de me rattacher, bien qu'en les exprimant un peu autrement que Marx et en tirant parti d'autres idées. Mais je maintiens qu'il avait une perspective très juste des rapports entre les structures politiques, économiques, sociales, etc., d'un côté, et les structures idéologiques de l'autre.

En dernier lieu, il y a un domaine dans lequel je reste dans la perspective de Marx et de bien d'autres d'ailleurs, c'est l'orientation éthique. Il n'y a que trois objets auxquels l'homme peut se dévouer s'il veut dépasser la sphère de l'égoïsme viscéral, c'est Dieu ou les dieux, c'est la Patrie au sens le plus large, c'est-à-dire la structure dans laquelle on est né, sous toutes ses formes, depuis la tribu jusqu'à la nation et peut-être la super-nation. Enfin, il y a l'Homme en général. Marx avait choisi l'Homme en général et j'adhère à ce choix. Je ne crois pas aux dieux et le bien de la Patrie doit être sacrifié, s'il y a contradiction, au bien de l'humanité, comme l'ont dit Montaigne et beaucoup d'autres.

Cela me place, bien sûr, dans une opposition diamétrale au profond nationalisme, à la priorité absolue accordée à l'allégeance nationale qui dominent, entre autres, le monde musulman et qu'adoptent aussi par procuration, avec des motivations souvent très sympathiques au départ, tant de partisans passionnés d'une « nation » qui n'est pas la leur. Si j'ai pris parti à l'occasion pour ou contre telle ou telle revendication « nationale », ce n'est pas par amour ou par haine d'un peuple donné, mais en essayant d'appliquer des principes universels de jugement rationnel et d'équité.

On peut placer aussi dans le cadre de l'éthique

de Marx, sous un angle un peu différent, son volontarisme de rebelle, son révolutionnarisme. C'est, au fond, ce qu'ont retenu la plupart, notamment dans les couches juvéniles et aussi, bien évidemment, les populations soumises à des oppressions et des exploitations. A l'inverse, de ses idées sur l'enracinement des situations de fait et de celles sur les profonds conditionnements sociaux, d'autres tiraient la conclusion qu'il était impératif de s'adapter à la réalité sociale, au mieux en essayant de tirer de sa connaissance quelques clés pour l'améliorer sur des points limités. C'est la version sociale du slogan bien connu à propos des sciences du monde naturel : on ne commande à la nature qu'en lui obéissant. J'avoue que le dilemme me rend encore perplexe. Le conservatisme frileux me semble toujours à rejeter et profondément nocif. Mais le révolutionnarisme absolu, total, permanent, a produit des catastrophes effrayantes. Il a engendré des délires dans le domaine de la connaissance comme dans le domaine moral. Il est bien vrai que la vérité est (souvent) révolutionnaire. Mais il ne s'ensuit aucunement que toute révolution et toute attitude révolutionnaire soient vérité ! Le dépassement de la culture de la résignation qui dominait partout jusqu'au XVIII[e] siècle (« Le bonheur est une idée neuve en Europe ») représente, j'en suis bien d'accord, un acquis capital qui doit être préservé. Mais la culture de la revendication à tout propos qui l'a remplacée largement devrait se heurter à des limites sans lesquelles toute vie sociale deviendrait impossible. On peut toujours formuler une revendication nouvelle, pousser plus loin l'exigence. Mais, à partir d'un certain point, très variable selon les conditions,

les temps et les lieux, la dernière exigence détruit tout l'acquis antérieur.

J'ajouterai encore, pour ceux qui trouveraient quelque intérêt à mieux cerner mes orientations générales, que celles-ci, après mon rejet de la dogmatique, qualifiée plus ou moins abusivement de marxiste, ont été particulièrement influencées par ma découverte progressive de Max Weber. Si je l'ai critiqué sur un point, à la suite et en compagnie de beaucoup d'autres, dans mon livre cité ci-dessus, à propos des thèses de son *Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, cela ne diminue nullement l'admiration que j'ai de plus en plus éprouvée pour l'homme et l'œuvre immense qu'il a réalisée en dépit de son trépas précoce (à cinquante-six ans). Ses théorisations sociologiques, bien plus poussées et bien plus larges que celles de Marx, qu'obéraient ses obnubilations idéologiques et son militantisme, peuvent servir de guide sur bien des points. Et puis, ce qui est particulièrement important à mes yeux, c'est que, malgré sa familiarité supérieure avec les problèmes philosophiques, malgré ses options savantes, réfléchies et originales en ce domaine, Weber a toujours fondé ses œuvres sur de profondes recherches factuelles, qu'il s'agisse de sociographie de la société contemporaine ou de l'étude des sociétés historiques, aussi bien que de celles que scrutait l'anthropologie ou l'ethnologie de son temps.

C'est un exemple que devraient bien suivre les philosophes d'aujourd'hui dans leur majorité. Leur absence de sens du concret est affligeant et vicie beaucoup de leurs analyses. Tout particulièrement — comme je le soutenais vivement face à Louis Althusser —, ils ont le tort immense de sauter

allègrement ce palier indispensable de toute étude sérieuse des comportements humains qu'est celui de la sociologie. On peut lui trouver d'autres noms (sciences humaines ou sociales entre autres) si on préfère. Mais il reste que les sociétés humaines présentent des constantes universelles qui ont leurs règles, leurs « lois », leurs nœuds de connexions qu'on ne peut négliger au profit des modes de fonctionnement de la psyché, encore moins en déduisant tout directement d'idées générales, fussent-elles valables, sur l'univers ou sur l'essence et l'existence de l'homme au sein de l'univers.

A Weber j'ajouterais volontiers Vilfredo Pareto, sur lequel il faudrait s'expliquer plus longuement. Mais il me paraît significatif que, lors du colloque de sociologie musulmane de Bruxelles en 1961, après la communication où je développai les linéaments des thèses exposées ici, un juriste islamisant, grand apôtre du « paretisme », G.-H. Bousquet, observait que mes références à Marx pouvaient tout aussi bien viser Weber et Pareto.

J'aurais peut-être dû commencer cet avant-propos par l'avertissement le plus important. Je ne doute pas que beaucoup de lecteurs ne soient choqués ou indignés de voir minimisé ou négligé dans mon texte ce qu'ils estiment le plus important dans « la religion », ce sur quoi ils attendaient peut-être des illuminations, des clefs ouvrant sur des engagements vitaux. Il s'agit évidemment de ce qu'on dénomme couramment (avec un flou qui devrait inquiéter) la spiritualité, ou le spirituel, la vie spirituelle.

D'abord, dans notre société, on me concédera le droit de ne pas croire, en attendant des preuves bien

plus démonstratives que ce qu'on a allégué jusqu'ici, à de supposées réalités tout à fait indépendantes de ce qui est, au moins virtuellement, accessible aux sens. On devrait en tirer la conséquence que je peux analyser les idées de ceux qui croient à ces supposées réalités sans poser en postulat leur existence dans le monde des phénomènes. Mais cela ne signifie aucunement que je récuse l'importance de ces croyances (non fondées à mon sens) dans la vie sociale de toutes les sociétés et, par conséquent, dans l'histoire humaine ou que je ne respecte pas ceux qui les ont professées, les professent ou les diffusent.

Mais cela ne devrait pas importer beaucoup et la question devrait pouvoir être mise entre parenthèses. Si grande que soit l'importance de ces idées, si puissante que soit leur valeur existentielle pour beaucoup, cela n'empêche pas qu'elles ont été conçues, qu'elles se sont développées et ont recueilli des adeptes dans le monde des sociétés humaines, au cours des péripéties historiques qu'ont vécues celles-ci. Au strict minimum, les règles de fonctionnement de ces sociétés, les vicissitudes souvent dramatiques, tragiques de leur existence, dans lesquelles tous se trouvent entraînés, ne peuvent pas ne pas avoir eu d'effet sur le sort terrestre de ces conceptions. Bien plus, il devrait paraître évident à tous que les mécanismes, les institutions au moyen desquels lesdites idées mobilisent les individus pèsent sur les esprits individuels et que les structures qui les regroupent sont au moins d'une importance considérable. Comment et pourquoi leur audience s'étend ou dépérit, touche des cercles quantitativement stagnants ou de plus en plus étendus, comment et pourquoi les groupes institutionnalisés qui rassemblent les « fidèles » ou les partisans se coulent dans des configurations, se structurent, se fragmentent, tout cela ne peut être négligé. C'est cela qui a été l'objet de mes études et qui a orienté mes conceptions.

Je crois que cette face des choses mérite la plus grande attention. Je ne conteste à personne la faculté de s'orienter plutôt vers le contenu des idées, de s'en imprégner pour diriger sa vie, pour s'enchanter de leurs résonances, pour accéder à d'autres réalités au-delà de la réalité sensible s'il le croit possible. J'ai cherché ici autre chose.

Revenons un peu à l'islam pour ceux qui s'intéressent avant tout à la doctrine musulmane et à tout ce qu'elle a inspiré. Ils peuvent penser, dans leur impatience à retrouver des voies rapides, immédiates vers l'objet de leur intérêt ou de leur passion, que j'emprunte trop de détours par des concepts universellement valables. Peut-être en viendront-ils à comprendre que je suis allé à leur rencontre par ces voies indirectes bien plus efficacement qu'en m'enfermant dans la considération de l'islam en soi, en admirant, en célébrant ou en dénigrant. A chacun de voir.

Spécialement, à l'intention de mes lecteurs d'affiliation musulmane, il n'est aucunement inutile, je le sais bien, de souligner encore une fois que j'ai beaucoup de respect, d'estime et même d'admiration pour le Prophète, le fondateur de la communauté musulmane. Mais je revendique le droit de ne pas croire qu'il était doté de charismes surnaturels et qu'un Etre suprahumain entrait en communication avec lui, d'une manière, elle aussi, prodigieuse. S'il était un homme, même admirable à bien des égards,

je conserve donc le droit de penser qu'il avait des qualités et des défauts inhérents à la nature humaine, et que ses défauts peuvent mériter quelque indulgence, vu les conditions dans lesquelles il a vécu, mais non une absolution totale. Je revendique le droit de le situer dans une perspective sociologique et historique à partir de laquelle les jugements moraux peuvent être divers. De même, les règles, les lois, les normes qu'il a instaurées ou celles que cette communauté, à travers les siècles, a observées, peuvent être considérées comme des phénomènes sociaux et historiques plus ou moins valables pour une période ou pour une autre dans tel ou tel contexte, sans que personne soit obligé de les considérer comme les normes idéales auxquelles toutes les sociétés devraient impérativement se soumettre. On ne peut regarder comme un crime punissable, une injure, un outrage de ne pas les approuver éventuellement ou de les critiquer.

Les articles divers recueillis ici utilisaient parfois des modes variés de translittération ou de transcription des vocables « orientaux » (tous sont loisibles pourvu qu'ils aient quelque cohérence) en fonction des publications où ils s'inséraient, du public visé, des exigences des rédactions. On n'a pu ici totalement unifier ces façons d'écrire les mêmes mots, les mêmes noms dans notre alphabet. Mais ils peuvent toujours, je pense, se reconnaître. De même pour les systèmes de références.

J'aurais bien des remerciements à adresser à tous ceux qui, au cours des années et même des décennies, m'ont aidé, m'ont instruit, m'ont porté secours pour mettre au point ou corriger mes idées ou

compléter mon information. Cela vise notamment les spécialistes que j'ai consultés. Mais ils sont trop nombreux pour que j'en puisse donner autre chose qu'une liste sèche comportant beaucoup de lacunes et d'injustices. Je voudrais qu'on ne considère pas mon abstention comme une marque d'ingratitude ou de superbe et solitaire fatuité.

Je fais quand même une exception pour Mlle Eglal Errera, qui m'a beaucoup aidé pour la sélection des articles à retenir, pour la mise au point de cet avant-propos et aussi a fait pression pour me sortir de confortables immersions dans les études, les recherches et les rédactions de détail. J'ai la faiblesse d'aimer m'instruire, toujours plus. C'est une propension fatale pour ceux en qui subsiste quand même le désir de publier. Mlle Eglal Errera m'a aidé à la dépasser au moins encore une fois.

Une autre exception s'impose absolument au moment où se déroule la phase de « fabrication » matérielle de ce livre et de celui qui l'accompagne, auquel je renvoie le lecteur intéressé, *De Pythagore à Lénine*, un recueil d'articles aussi, mais précédé d'une esquisse inédite assez étoffée. L'Islam y apparaît encore, mais comme un cas particulier intégré dans une large analyse qui le situe dans une problématique des activismes idéologiques à travers les temps et les sociétés. Pour la dernière mise au point et la « fabrication » de ces deux livres, je veux remercier ici chaleureusement Madame Agnès Fontaine, directrice littéraire aux Editions Fayard. Elle a su comprendre intelligemment les problèmes délicats auxquels je me trouvais confronté dans le choix des textes, leur coordination, l'appareil dont devait s'entourer l'analyse sans que celle-ci en soit étouffée.

Elle a pénétré remarquablement ainsi les détours souvent entrelacés et même enchevêtrés de mes pensées, se frayant péniblement un chemin dans un labyrinthe de problèmes. Son aide amicale m'a au minimum insufflé quelque regain de confiance en ma capacité de convaincre. Les auteurs consciencieux ont tant de raisons parfois d'en désespérer !

CHAPITRE PREMIER

De Moḥammad à l'Islam politique d'aujourd'hui (1980)

Le texte suivant m'avait été demandé par l'éditeur américain de la traduction de ma biographie du Prophète de l'Islam [1]. *L'ouvrage avait paru en traduction anglaise en Angleterre et aux Etats-Unis dès 1971, mais, dans ce dernier pays, sous le coup des événements d'Iran, Pantheon Books voulaient le diffuser en suggérant qu'on y trouverait l'explication de ces événements, traumatisants pour la conscience et la société américaines. Sans dissimuler, on le verra, que le secret de la Révolution iranienne ne se trouvait pas, loin de là, dans la seule biographie du Prophète, je trouvais ainsi l'occasion d'exprimer mes idées sur les dynamiques profondes dont la conjonction avait produit l'histoire du monde musulman et finalement, en effet, entre autres, la Révolution iranienne de 1979. La traduction de mon exposé parut donc en tête de la réédition américaine de 1980 de la traduction anglaise (New York, Pantheon Books, 1980), ainsi que dans sa réimpression en*

1. *Mahomet,* paru d'abord au Club français du livre en 1961, édition augmentée et revue, publiée en livre de poche dans la collection « Points Politique » (n° 17), Le Seuil, en 1968.

édition de luxe (Norwalk, Conn., The Easton Press, 1989), mais non dans d'autres rééditions en anglais ou d'autres langues. Il n'a jamais été publié dans le texte original français.

Les événements récents, et en tout premier lieu la Révolution iranienne, ont changé radicalement l'optique que pouvait avoir le public occidental sur l'Islam. A travers une biographie du Prophète qui créa cette religion, écrite dans une autre perspective pour l'essentiel, il cherchera fatalement l'explication de ces événements et d'autres dans le monde musulman qui, récemment, ont paru aller dans le même sens. Il y cherchera, comme conséquence de cette analyse, un diagnostic qui le renseigne, qui le rassure ou le mette en garde à propos des inquiétudes ou des espoirs, des hantises que tout cela a suscités chez lui. Il ne trouvera dans ce livre que peu d'éléments, difficiles à dégager, pour cette explication et ce diagnostic. C'est assez normal. La vie de Jésus et l'Evangile sont de peu de secours pour la compréhension des politiques en cours dans le monde de tradition chrétienne au XXe siècle et même longtemps auparavant. Cependant, la curiosité du public pour le problème est légitime au plus haut point. Il faudrait tout un livre pour donner les bases d'une explication approfondie. Je veux ici seulement indiquer dans quelles directions il faut, à mon avis, chercher cette explication.

Les musulmans croyants ont évidemment tendance à tout expliquer, et notamment les mouvements politiques musulmans d'aujourd'hui, révolutionnaires ou conservateurs, par le message qu'a reçu Moḥammad. Les esprits religieux qui suivent d'autres croyances adhèrent volontiers à ce point de vue, puisque, pour eux, l'histoire humaine, dans la mesure où ils lui accordent quelque intérêt, est marquée surtout par les interventions de Dieu dans la vie de l'humanité et par les conceptions que les hommes se sont faites du Divin. Le public, en général, est conditionné par toute son éducation à chercher le secret des événements dans les doctrines auxquelles les hommes ont adhéré. On a tendance, pour ainsi dire « naturellement », à vouloir lire les décisions des hommes politiques et les réactions des masses qui les suivent dans les idées doctrinales des penseurs, des philosophes, des prophètes dont ils prétendent suivre l'inspiration. Par exemple, on interprète volontiers les décisions des dirigeants marxistes par l'influence de la doctrine de Marx. L'avenir, comme le passé, pourrait ainsi être étroitement lié à ce genre de conceptions.

Dans notre monde occidental, on fait exception cependant pour le christianisme. C'est que nous connaissons mieux notre monde et nous savons le peu d'influence qu'y a la religion sur les comportements politiques. Mais, pour des époques plus anciennes, le Moyen Age et les débuts de la Réforme par exemple, on a volontiers recours à ce type d'explication.

Cependant, la moindre analyse attentive et objective des faits révèle un processus bien plus complexe d'interactions entre les idées doctrinales, les décisions politiques et la façon dont celles-ci sont reçues

et s'inscrivent dans la réalité. Quoi qu'on en pense souvent, et malgré la religiosité profonde de beaucoup de musulmans, il en est de même pour l'islam. C'est ce que je vais essayer de montrer. Le message de Moḥammad a eu une énorme influence historique. Mais ce n'est pas, à mon avis, de la façon dont le conçoivent les croyants et bien des gens de l'extérieur.

Ce qu'a créé Moḥammad

Les musulmans ont raison d'assurer que quelque chose de tout nouveau est né avec la prédication de Moḥammad. Le problème est de délimiter précisément ce qui est né, ce que la prédication de Moḥammad a créé, d'abord immédiatement, puis par un développement secondaire, ce qui a persisté, qui dure et qui est, peut-être, vraisemblablement, indestructible.

C'est l'islam évidemment et l'islam est une religion. Mais qu'est-ce qu'une religion ? Il n'est pas si facile de le dire. Et d'ailleurs il y a plusieurs types de religions. A quel type appartient l'Islam ?

Pour l'homme religieux, une religion est essentiellement un ensemble d'idées et de pratiques qui définissent les rapports de l'homme et de sa société avec l'au-delà du monde. Pour l'adhérent d'une religion donnée, ces idées et ces pratiques représentent la vérité en ces domaines. Cette croyance, objet d'une foi, est très respectable. Mais l'adhérent lui-même, le croyant, peut aussi se poser des questions sur la façon dont ces idées, ces pratiques, l'organisation qui encadre les croyants s'insèrent dans le monde social, le degré d'influence qu'elles ont sur la vie totale des hommes, les zones de leur comportement qu'elles transforment plus ou moins et celles qui leur échappent. Les croyants les plus convaincus, les mystiques méprisent très souvent ces problèmes qu'on peut définir comme sociologiques et historiques. Ils ont pourtant intérêt à les méditer et beaucoup l'ont fait ou le font. A plus forte raison, les non-croyants pour lesquels elles sont l'essentiel.

L'Islam est plus précisément une religion universaliste, c'est-à-dire (comme le christianisme et le bouddhisme entre autres) qui s'adresse à tous les hommes, à laquelle, en principe, chacun peut adhérer, quelle que soit sa patrie, sa société d'origine. Ce n'était pas le cas, par exemple, des religions tribales et nationales de l'Antiquité. J'ai essayé ailleurs de montrer que les religions universalistes entraient dans une catégorie plus large encore, que j'appelle les mouvements idéologiques [2].

Quoi qu'il en soit, ce qui est essentiel, du point de vue sociologique, dans l'Islam comme dans tout mouvement idéologique, c'est qu'il a créé, d'une part, une nouvelle communauté donnant à ses adhérents une identité propre et, d'autre part, une idéologie spécifique, un faisceau d'idées qui dessine

2. M. RODINSON, « Problématique de l'étude des rapports entre Islam et communisme », Colloque sur la sociologie musulmane, *Actes*, 11-14 septembre 1961, Bruxelles, 1962, pp. 119-149, réimprimé avec une longue et nouvelle introduction dans mon livre *Marxisme et Monde musulman*, Paris, Le Seuil, 1972, pp. 130-180. Tout cela est repris et précisé dans l'esquisse qui sert de premier chapitre au livre publié en même temps que celui-ci par le même éditeur : *De Pythagore à Lénine*.

un idéal de société. La communauté en question, l'Islam dans le cas qui nous occupe, peut juger, à certaines phases de son existence, dans certains de ses secteurs, qu'elle réalise vraiment en son sein cet idéal. Celui-ci est alors dénommé par le sociologue Karl Mannheim une idéologie au sens restreint. A d'autres phases, dans d'autres de ses secteurs, la communauté a estimé qu'il s'agissait d'un idéal à construire, ce que Mannheim appelle une utopie, sans forcément impliquer par là, comme le veut l'acception courante du mot, qu'elle est irréalisable. La question de la possibilité de réalisation est laissée de côté, au jugement de chacun.

Il faut insister sur le fait que la religion musulmane présente à ses adhérents un projet social, un programme à réaliser sur terre. En effet, les Occidentaux ont tendance à juger de toutes les religions sur le modèle de celle qui leur est (de beaucoup) la plus familière, le christianisme. Or, sur ce point, l'Islam diffère du christianisme comme, également, du bouddhisme. La différence vient de ce que l'Islam se présente non seulement comme une association de fidèles reconnaissant une même vérité, mais comme une société totale.

Le christianisme est né comme une petite secte dans une province excentrique d'un immense empire. Le fondateur du christianisme n'entendait nullement fonder un Etat et insistait sur la nécessité de respecter les cadres étatiques existants. Il voulait enseigner aux hommes à faire leur salut et cela seulement. La communauté des fidèles du christianisme, l'Eglise, en se développant, a cherché à être reconnue par l'Etat, puis à l'influencer et même à le dominer. Mais elle a rarement voulu se substituer à lui. Devenue une puissance, elle s'établissait à côté de l'Etat comme un pouvoir idéologique parallèle à un pouvoir temporel. Elle ne s'identifiait pas à lui.

Normalement, l'affiliation à une Eglise chrétienne est essentiellement l'adhésion à une association de pensée, un groupement réunissant ceux qui partagent une même vision du monde, avec toutes ses conséquences pratiques, au sein d'une société totale qui se charge de toutes les fonctions sociales, de nourrir les hommes, d'assurer leur survie et leur reproduction, d'organiser leurs relations. La fin idéale du christianisme, c'est la constitution d'une Eglise, c'est-à-dire d'une organisation structurée de la communauté des croyants qui assure à chaque fidèle, dans les meilleures conditions, la possibilité de « faire son salut », de bénéficier de la grâce divine, de la rédemption apportée par le Christ. Ce que l'Eglise chrétienne — comme la communauté des moines bouddhiques, même élargie aux laïques — demande à l'Etat, c'est au minimum de lui assurer la protection et l'aide qui lui permettent d'accomplir, au mieux, sa mission propre.

Au contraire, la communauté musulmane, née dans une société tribale sans Etat, a été à peu près forcée par les circonstances (comme on peut le voir dans ma biographie du Prophète) de s'organiser en Etat, presque dès l'origine. La communauté des croyants était en même temps structure politique, Etat. En devenant musulman, on adhérait en même temps, dans le même mouvement, simultanément, à une religion (*dîn*), c'est-à-dire à un ensemble de dogmes qu'on s'engageait à professer avec des pratiques qu'on s'engageait à observer, et à une organisation de type politique (*dawla*). On devenait

du même coup un croyant et un sujet. Le chef de la communauté (le Prophète et ses successeurs les califes) était le guide qu'on s'engageait à suivre aussi bien dans les choses de la foi que lorsqu'il décidait de l'organisation interne de la communauté-nation (*umma*), de ses relations extérieures, des problèmes de tout ordre qui se posaient à ses adhérents.

La propagande ne pouvait que mettre en relief les avantages de l'adhésion sur les deux plans. Les dogmes du culte exprimaient la vérité sur Dieu et le monde du sacré. Les pratiques du culte et les pratiques sociales prescrites étaient également celles qui étaient agréables à Dieu. Il en résultait que ces pratiques politiques et sociales définissaient le fonctionnement de la meilleure société possible sur terre. Une société agréable à un Dieu juste est évidemment une société équitable et harmonieuse. En obéissant aux règles de la cité musulmane, en faisant entrer le plus possible d'êtres humains dans cette cité, on participait à l'établissement sur terre de la justice et de l'harmonie.

Tous les manuels d'histoire expliquent comment la primitive communauté musulmane de Médine, groupée autour du Prophète (de 622 à 632 de notre ère), s'étendit par la force des armes d'abord, plus tard également par un prosélytisme pacifique, aux dimensions d'un empire mondial. Les Arabes, peuple auquel le Prophète avait prêché, furent, dans un premier temps, les agents de cette expansion. Ils créèrent un empire qui fut un empire à la fois musulman et arabe et, dans un second temps, avec les 'Abbâssides, à partir de 750 de notre ère, un empire musulman pluri-ethnique.

La communauté-empire créa une nouvelle civilisation, une nouvelle culture. Du fait qu'elle établit de nouvelles frontières, comme l'avait fait, un millénaire auparavant, l'empire d'Alexandre, il s'opéra, à l'intérieur de celles-ci, un brassage des traditions culturelles, des Pyrénées à l'Indus et aux marches de la Chine. Les pratiques techniques, les règles de la vie sociale, les modes d'expression esthétiques, les marchandises, les idées s'échangèrent, s'adaptèrent les unes aux autres, se renouvelèrent par évolution et mutation. Le tout se fit évidemment en portant la marque de la nouvelle idéologie d'Etat-communauté, de l'Islam. Les traditions proprement arabes d'avant l'Islam — souvent stigmatisées par l'islam comme liées au paganisme antéislamique — ne fournirent qu'une partie des éléments de cette nouvelle culture. Bien d'autres provenaient des peuples conquis.

Le nouvel empire-communauté ne tarda pas à se fragmenter. Il y eut des schismes politico-religieux qui établirent plusieurs communautés-Etats, dont chacune se proclamait la seule héritière authentique et légitime de la communauté primitive. Si le rapport des forces empêchait la communauté schismatique de former un véritable Etat de fait, elle n'en estimait pas moins, fidèle au modèle primitif, avoir vocation à former un tel Etat, à être un Etat de droit, soumis par force et provisoirement à l'Etat de fait que constituait la communauté la plus puissante. Historiquement, il subsista essentiellement, jusqu'à aujourd'hui, deux communautés de ce type, deux formations de dimensions très inégales, répondant à deux tendances plus ou moins cristallisées dès l'origine, ce qu'on appelle le sunnisme et le chiisme.

Mais la fragmentation resta aussi, souvent, sur le plan purement politique. Des souverains établirent

un peu partout des Etats qui se proclamaient membres de la communauté unique (ou plutôt d'une des communautés qui se voulaient uniques), mais qui organisaient leur propre pouvoir, se refusaient à obéir aux décisions proprement politiques du successeur du Prophète, même quand ils reconnaissaient qu'un personnage donné jouait légitimement ce rôle et méritait, à ce titre, un certain respect. Ces fragmentations se sont multipliées avec le temps, coupées par des périodes d'unifications partielles. Qu'en est-il resté ? Deux choses essentielles : la communauté des croyants et l'idéal de la société musulmane juste, réalisée ou à réaliser.

La communauté des croyants a subsisté. Même les schismes politico-religieux, avec des anathématisations réciproques, même des conflits idéologiques et militaires très violents n'ont jamais pu abolir totalement un sentiment profond d'unité. Presque toutes les « sectes », par exemple, ont toujours estimé avoir droit, selon les prescriptions du livre de Dieu, le Coran, à participer au pèlerinage au Sanctuaire suprême, à La Mecque et dans ses environs. Elles ont pu y participer en général, quoique souvent en dissimulant leur appartenance quand elle était hétérodoxe aux yeux de ceux qui dominaient politiquement la région du sanctuaire. La part d'idées et de pratiques qui restait commune était considérable. Il s'agit évidemment, d'abord, des dogmes fondamentaux sur le monde de l'au-delà, même si leurs développements dans le détail pouvaient diverger entre les « sectes » et d'ailleurs restaient souvent inconnus des masses ou déformés par elles. Certaines idées de base, la conception du Dieu unique et infiniment transcendant en premier lieu, ont été

répandues universellement par l'éducation musulmane la plus élémentaire. Partout se retrouvent, pour l'essentiel, le même type d'organisation de l'autorité religieuse avec ses clercs-savants dirigeant les actes du culte et pourvus de capacités juridiques, un même ensemble de rites et symboles qui, à chaque instant, imposent l'idée de l'appartenance islamique, la même référence aux mêmes textes sacrés de base, surtout au Coran, parole de Dieu lui-même, partout révéré, partout mémorisé au moins partiellement, même si on le comprend mal ou pas du tout.

Ce n'est pas seulement de notions et de pratiques purement religieuses qu'il s'agit, mais de nombreux éléments culturels plus larges qui ont été sacralisés par l'Islam, comme il a été dit et comme on le redira, qui touchent à tous les domaines de la vie sociale, de l'existence quotidienne, qui subsistent souvent même quand la foi disparaît, qui tranchent sur les comportements des hommes issus d'autres traditions culturelles, appartenant ou ayant appartenu à d'autres religions.

Dans la période la plus récente, un ensemble de facteurs a encore tendu à minimiser les divergences entre « sectes », à mettre au premier plan cette unité de base. Il y a des limites à cette tendance, mais elle domine actuellement de beaucoup.

Des sentiments analogues, causés par des facteurs similaires, ont longtemps produit le même sens d'unité fondamentale entre chrétiens. Il en reste encore quelque chose, surtout quand les membres des sociétés dominées (autrefois au moins) par le christianisme se trouvent confrontés à d'autres. Mais ces sentiments, ce sens d'unité ont été émoussés,

sapés, détachés de la foi chrétienne en elle-même au cours du long processus de sécularisation par lequel sont passées les sociétés chrétiennes depuis déjà quelques siècles. Les forces contestataires luttant contre les structures politiques et sociales anciennes, aidées par la tradition d'une distinction entre l'Eglise et l'Etat, y ont attaqué violemment, idéologiquement et physiquement, les Eglises conservatrices qui affichaient leur solidarité avec les structures attaquées. Derrière les structures ecclésiales, la doctrine elle-même, le christianisme, a été contesté.

Rien de semblable ne s'est produit dans le monde musulman, du moins sur une échelle comparable. La lutte essentielle, dans les derniers siècles, a été contre les empiétements de l'Occident chrétien. C'était une lutte où les masses étaient solidaires des cadres religieux, des clercs. Comme résultat, en Orient, Dieu n'est pas mort. La religiosité, ou du moins le sens d'appartenance à la communauté des croyants, ne s'est affaiblie que parmi les élites européanisées, aisément dénoncées à la fois comme impies et comme contaminées par l'ennemi chrétien-impérialiste. Comme conséquence, l'identité musulmane reste vivace et intense. Les musulmans, même plus ou moins détachés des croyances ancestrales, gardent le sentiment profond d'appartenir à une même famille, de relever d'une même identité.

L'idéal et la réalité

Ce qui a subsisté aussi, c'est l'idée, profondément ancrée, que l'Islam proposait non seulement une

voie vers le salut, mais (surtout pour beaucoup) un idéal de société juste à réaliser sur terre. Devant un acte scandaleux du pouvoir, une injustice flagrante, des musulmans s'écriaient souvent : « Qu'est ceci ? Il n'y a plus d'Islam ! »

La voie vers le salut, comme celles que proposaient le christianisme dans la même direction ou le bouddhisme vers la délivrance de la chaîne douloureuse des renaissances, était efficace. Suivie avec application, elle apportait et elle apporte au moins la paix intérieure dans la conviction qu'on a fait tout son possible pour être agréable à Dieu et qu'on a donc de très sérieuses chances d'atteindre le but désiré. Mais, pendant quatorze siècles ou presque, les fidèles musulmans qui ont consciencieusement observé les directives divines, inévitablement associés à d'autres musulmans moins consciencieux, ont dû constater péniblement que la société musulmane était, malgré tout, pleine d'iniquités. Des milliers de textes d'auteurs musulmans, au Moyen Age et dans les temps modernes, enregistrent ce fait en le déplorant. On a mis dans la bouche du Prophète des assertions qui sont censées le prévoir.

Comme pour les marxistes institutionnels (et « croyants ») des Etats communistes, il y a certes la ressource de fermer les yeux devant ces iniquités, d'y voir des détails négligeables en voie de disparition, de se persuader et de proclamer que la société où l'on vit, puisque musulmane (ou communiste), est la meilleure des sociétés possibles [texte daté à mettre à l'imparfait !]. Une telle attitude est aisée pour les favorisés du régime et pour les conformistes de toujours. Mais aussi il y a toujours eu suffisamment d'insatisfaits, de défavorisés ou même de

sapés, détachés de la foi chrétienne en elle-même au cours du long processus de sécularisation par lequel sont passées les sociétés chrétiennes depuis déjà quelques siècles. Les forces contestataires luttant contre les structures politiques et sociales anciennes, aidées par la tradition d'une distinction entre l'Eglise et l'Etat, y ont attaqué violemment, idéologiquement et physiquement, les Eglises conservatrices qui affichaient leur solidarité avec les structures attaquées. Derrière les structures ecclésiales, la doctrine elle-même, le christianisme, a été contesté.

Rien de semblable ne s'est produit dans le monde musulman, du moins sur une échelle comparable. La lutte essentielle, dans les derniers siècles, a été contre les empiétements de l'Occident chrétien. C'était une lutte où les masses étaient solidaires des cadres religieux, des clercs. Comme résultat, en Orient, Dieu n'est pas mort. La religiosité, ou du moins le sens d'appartenance à la communauté des croyants, ne s'est affaiblie que parmi les élites européanisées, aisément dénoncées à la fois comme impies et comme contaminées par l'ennemi chrétien-impérialiste. Comme conséquence, l'identité musulmane reste vivace et intense. Les musulmans, même plus ou moins détachés des croyances ancestrales, gardent le sentiment profond d'appartenir à une même famille, de relever d'une même identité.

L'idéal et la réalité

Ce qui a subsisté aussi, c'est l'idée, profondément ancrée, que l'Islam proposait non seulement une

voie vers le salut, mais (surtout pour beaucoup) un idéal de société juste à réaliser sur terre. Devant un acte scandaleux du pouvoir, une injustice flagrante, des musulmans s'écriaient souvent : « Qu'est ceci ? Il n'y a plus d'Islam ! »

La voie vers le salut, comme celles que proposaient le christianisme dans la même direction ou le bouddhisme vers la délivrance de la chaîne douloureuse des renaissances, était efficace. Suivie avec application, elle apportait et elle apporte au moins la paix intérieure dans la conviction qu'on a fait tout son possible pour être agréable à Dieu et qu'on a donc de très sérieuses chances d'atteindre le but désiré. Mais, pendant quatorze siècles ou presque, les fidèles musulmans qui ont consciencieusement observé les directives divines, inévitablement associés à d'autres musulmans moins consciencieux, ont dû constater péniblement que la société musulmane était, malgré tout, pleine d'iniquités. Des milliers de textes d'auteurs musulmans, au Moyen Age et dans les temps modernes, enregistrent ce fait en le déplorant. On a mis dans la bouche du Prophète des assertions qui sont censées le prévoir.

Comme pour les marxistes institutionnels (et « croyants ») des Etats communistes, il y a certes la ressource de fermer les yeux devant ces iniquités, d'y voir des détails négligeables en voie de disparition, de se persuader et de proclamer que la société où l'on vit, puisque musulmane (ou communiste), est la meilleure des sociétés possibles [texte daté à mettre à l'imparfait !]. Une telle attitude est aisée pour les favorisés du régime et pour les conformistes de toujours. Mais aussi il y a toujours eu suffisamment d'insatisfaits, de défavorisés ou même de

privilégiés sincères, auxquels s'ajoutent tous ceux qui ont intérêt à un bouleversement ou le croient, pour rejeter cette vision facile des choses.

Des explications sont disponibles qui permettent de sauvegarder la fidélité envers la communauté et ses principes, pour laquelle bien des raisons militent. La fidélité envers la communauté suppose un optimisme fondamental : si l'idéal posé au départ n'a pas été réalisé, cela ne peut venir que de quelque faille inaperçue dans la façon dont il a été défini, de l'insuffisance des moyens proposés pour le réaliser, cela ne signifie surtout pas qu'il n'est pas réalisable. L'utopie, jamais réalisée, doit rester toujours présente.

Les explications sont toujours les mêmes. D'abord, c'est que les justes orientations de la doctrine n'ont pas été observées par des dirigeants indignes. Il faut donc changer ceux-ci, surtout quand on estime que les directives données au départ pour le choix des chefs lui-même n'ont pas été suivies. Tout l'Islam du Moyen Age est ainsi parsemé de révolutions doctrinales et politiques. Des sectes se forment pour rectifier les orientations suivies par le pouvoir, retourner à la vraie doctrine des origines qui doit garantir, elle, l'instauration de la vraie société musulmane, de la société juste. Des mouvements populaires ou des coups d'Etat mènent au pouvoir souvent de nouveaux dirigeants armés de la doctrine juste qui doit enfin permettre d'aboutir à cet objectif. Mais le même processus se répète indéfiniment. La nouvelle société suscite les mêmes insatisfactions que l'ancienne, avec les mêmes conséquences.

Si on demande une explication de cette faillite

renouvelée de l'idéal, on répond le plus souvent en invoquant la nature humaine. La faiblesse de l'homme est universelle, que cela se ramène ou non à son accessibilité aux séductions de Satan. Leur nature tire toujours les hommes, surtout les dirigeants, dans le sens de la perversité. Quoique l'Islam n'ait jamais adopté le dogme chrétien du péché originel, pratiquement, implicitement souvent, il admet que c'est cette imperfection foncière qui empêche d'appliquer les lois et les normes les meilleures. Cela, certes, pose beaucoup de questions, mais on s'arrange pour les éviter.

Une autre explication, encore plus facile et plus séduisante — car les individus aussi expliquent volontiers de cette façon leurs échecs et leurs malheurs personnels —, est de rejeter la faute sur les autres. On invoque souvent la méchanceté gratuite des non-musulmans, leur haine invétérée de l'Islam, leurs agressions perpétuelles contre la communauté des vrais croyants. L'histoire peut paraître cautionner cette explication. Il est exact que le monde de l'Islam a été souvent attaqué. Observons seulement ici qu'il a souvent attaqué lui aussi et que les périodes n'ont pas manqué dans l'histoire du monde de l'Islam où de vastes régions, au moins, de celui-ci ont été maîtresses de leur destin, dans lesquelles les musulmans ont été libres d'appliquer leur loi comme ils l'entendaient.

L'illusion éthico-religieuse

De telles explications peuvent satisfaire le croyant, qui est croyant précisément parce qu'il est bien décidé à ne pas voir les failles de raisonnements de ce genre. Par croyant, j'entends d'ailleurs non seulement celui qui croit aux dogmes, qui garde la foi intacte, mais aussi celui qui veut rester, coûte que coûte, un adhérent de la communauté. Mais l'analyste du dehors ou le critique de l'intérieur ne peuvent que chercher ailleurs. Voici, en tout cas, les explications qui me semblent se présenter à ceux qui veulent pratiquer une étude sociologique de l'histoire et particulièrement du mécanisme constant des mouvements idéologiques.

A la base, il y a ce que l'on peut légitimement appeler une illusion. C'est l'idée implicite chez tous les prophètes au sens le plus large, chez tous les prédicateurs de nouvelles vérités, que l'éthique qu'ils enseignent peut transformer substantiellement la société, si elle est adoptée largement. Historiquement, le plus souvent jusqu'à présent, cette éthique était garantie par un système d'idées sur l'au-delà, par une religion. La morale en question était la morale voulue par Dieu. Cette conception éthico-religieuse peut être, par commodité, appelée une idéologie, dans un des nombreux sens attribués à ce mot.

Le christianisme ou le bouddhisme ne se proposent pas, il est vrai, on l'a déjà dit, de transformer la société, mais de guider les individus vers le salut personnel. Néanmoins, la tentation est inévitable, quand on a instauré un Etat où la vraie foi est enseignée, diffusée, imposée par le pouvoir, d'imaginer que cet Etat, par là même, échappe aux vices des autres. A cette tentation ont tout naturellement cédé les cadres des sociétés qui ont pris le christianisme ou le bouddhisme comme idéologie d'Etat.

A plus forte raison, les idéologues de l'Islam ne pouvaient que penser ainsi. Ils étaient les successeurs du Prophète qui, croyaient-ils, avait fait régner un ordre juste dans l'Etat embryonnaire de Médine. Le Prophète était guidé par les révélations qui forment le Coran, où Dieu lui parlait directement. Personnalité privilégiée par son Maître divin, ses paroles et ses actes — enregistrés, estimait-on, dans le corpus immense, aux limites indéfinies, du *ḥadîth* (la Tradition prophétique selon la traduction habituelle) — étaient aussi indirectement inspirés par Dieu (parfois même tout aussi directement). De ces deux manières, des normes idéales avaient été établies. Il suffisait donc d'appliquer strictement le Coran et la Tradition — une fois cette dernière purgée par un travail critique de ses éléments inauthentiques — pour instaurer, ou, mieux, rétablir, dans la société musulmane l'harmonie et l'équité des origines. Le chef suprême de la communauté, l'*imâm* ou le *khalife* comme on disait, était chargé de veiller à cette stricte application des principes, quitte à déléguer une partie de ses fonctions à des administrateurs nommés par lui, mais qu'il devait sans cesse surveiller personnellement [3].

3. Cf. MÂWARDÎ (mort en 1058), *Al-Aḥkâm as-sulṭâniyya*, trad. française : MAWERDI, *Les Statuts gouvernementaux*, par E. Fagnan, Alger, 1915, pp. 31 *sq*. En général, voir l'important livre d'E.I.J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam, an Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

On avait bien conscience que les normes idéales en question ne pouvaient être appliquées correctement et aboutir aux heureux résultats envisagés que si elles étaient interprétées, manipulées, mises en vigueur par des hommes justes et pieux. Or, on n'envisageait pas d'autres moyens pour désigner ces agents d'exécution que leur nomination par l'*imâm*, successeur légitime du Prophète. Tout était donc suspendu aux qualités personnelles de l'*imâm* pour bien diriger la communauté, désigner des agents compétents, justes et pieux, les relever de leurs fonctions quand ils faillissaient à leur devoir. Ceci à la condition essentielle que l'*imâm* soit en pratique vraiment le chef de la communauté, dispose du pouvoir — ce qui fut loin d'être toujours le cas.

Les théoriciens politiques de l'islam formulèrent — avec beaucoup de divergences entre eux — des règles pour la désignation de l'*imâm* ou *khalife*. Les chiites soutinrent que l'*imâm* légitime, impeccable et doté de la science totale, est désigné par Dieu qui le fait naître comme héritier de son père dans la famille du Prophète. Mais cet héritier, infaillible, n'a pour ainsi dire jamais disposé du pouvoir effectif (du moins dans l'école ou sous-secte chiite majoritaire) et on y professe que le dernier *imâm* « visible » a disparu mystérieusement au IX[e] siècle. Depuis lors, « absent », invisible, mais errant quelque part sur terre, il fait connaître sa volonté à travers les interprétations des grands théologiens de la secte. Les sunnites sont partisans de la désignation par élection, mais il peut s'agir d'une désignation par le prédécesseur (ordinairement de son fils ou héritier) confirmée par l'élection. L'*imâm* ainsi désigné, capable, lui, d'ignorance et de péché, a, bien plus souvent que dans le chiisme, été le réel détenteur du pouvoir.

Mais, de toute façon, les théoriciens allant le plus loin dans le sens de l'élection n'ont jamais estimé que celle-ci devait être faite par tous les membres de la communauté. Il s'agit au maximum d'un choix fait par les notables disposant ici ou là (le plus souvent dans la seule capitale) d'une autorité de fait. En pratique, dans le sunnisme, le choix de l'*imâm* a été fait par les puissants en fonction des rapports de forces et a été légitimé ensuite par au moins quelques hommes de religion jouissant de quelque prestige. Il s'en est toujours trouvé pour sacraliser le choix découlant de la réalité du pouvoir[4].

Bref, même quand l'*imâm* disposait réellement du pouvoir, aucun mécanisme efficace n'a jamais été prévu pour contrôler l'exercice de ce pouvoir. Il est dit qu'on *doit* lui obéir, qu'il ne *doit* déléguer ses pouvoirs qu'à des hommes justes et pieux, hommes de plume, militaires ou hommes de religion. Il *doit* prendre conseil, notamment auprès de ces derniers. Tous ces gens qui auront une parcelle quelconque du pouvoir d'Etat *devront* suivre les règles posées par le Coran et la Tradition que les savants en sciences religieuses définiront plus précisément (non sans de multiples et graves divergences dans la

4. De la considérable littérature consacrée à ce sujet, on citera seulement, pour y renvoyer le lecteur intéressé, outre l'ouvrage d'E.I.J. ROSENTHAL déjà mentionné, les travaux suivants particulièrement pertinents : H. LAOUST, *La Politique de Ghazâlî,* Paris, Geuthner, 1970 ; E. TYAN, *Institutions de droit public musulman,* I : *Le Califat,* Paris, Sirey, 1954 ; les importants articles « Imâma » et « Khalîfa » dans *Encyclopédie de l'Islam,* 2[e] édition, Leyde, Brill, vol. III, 1971 et vol. IV, 1978.

pratique). Pour que tout cela fonctionne bien, il faut que les détenteurs de pouvoirs partiels, les hommes de religion et l'*imâm* lui-même soient dotés de certaines qualités que les théoriciens énumèrent.

Mais comment s'assurer qu'ils auront ces qualités et qu'ils feront ce qu'ils *doivent* faire ? Comment garantir que, même s'ils les ont, ils continueront à les avoir ? « Un homme de confiance n'est pas toujours sûr, un conseiller sincère peut devenir fourbe », écrit un théoricien lucide du XIe siècle [5]. Bref, comme le disait énergiquement Juvénal : *Quis custodiat ipsos custodes ?* Qui pourra garder les gardiens eux-mêmes [6] ?

Aucun mécanisme réel n'est prévu pour assurer tout cela. Tout est suspendu à la bonne volonté, à la piété, à l'équité de l'*imâm*. Les théoriciens musulmans du Moyen Age ne se leurrent pas. L'*imâm* peut devenir injuste. En règle générale, il faut quand même lui obéir, car il est primordial de sauvegarder l'ordre sans lequel la religion ne peut subsister. Tout ou presque tout vaut mieux que l'anarchie. Dans des cas extrêmes seulement, les théoriciens prévoient la possibilité d'une déchéance. Cette déchéance sera prononcée par les mêmes catégories de détenteurs d'un certain pouvoir et d'hommes de religion qui ont, en principe, participé au choix de l'*imâm*.

En pratique, jamais la déchéance n'a été autre chose qu'une légitimation théorique, faite *a posteriori*, d'un coup d'Etat, d'une rébellion par un prétendant, d'une destitution par la force. On a toujours trouvé des hommes de religion, notam-

5. MÂWARDÎ, *Statuts...*, trad. Fagnan, p. 31.
6. *Satires*, VI, 393-4.

ment, pour sacraliser n'importe quelle opération politique [7]. Si l'*imâm* destitué résiste, évidemment la rébellion se trouvera justifiée pour soutenir l'*imâm* concurrent. Mais il ne s'agira pas, en principe, d'une rébellion. Celle-ci est toujours condamnée. Il s'agira de l'obéissance au seul *imâm* légitime.

Les textes canoniques prescrivent donc, en règle générale, de se résigner à l'obéissance même à un *imâm* injuste. Dieu le punira de son injustice et récompensera le fidèle de son obéissance. Des traditions prescrivent, certes, de ne pas obéir à des ordres injustes. Elles se taisent sur les conséquences.

Tout est donc suspendu à la piété, à l'équité, à la valeur morale des dirigeants, et ceci même dans le cas où le pouvoir revient au souverain prévu par la théorie. Partout où il y a eu une pratique politique et des esprits qui la pensaient — humbles hommes de réflexion des tribus, des villages et des cités ou prestigieux philosophes —, on l'a toujours su. Mais, là où l'Etat se réclamait de la conformité à une doctrine qui était censée rénover l'humanité, les théoriciens avaient la tâche difficile d'expliquer pourquoi les hommes de gouvernement, adhérents à la doctrine, n'étaient pas forcément meilleurs. Les religions du salut personnel pur offraient des ressources assez faciles pour cette explication. Les idéologies (religieuses ou laïques comme le marxisme) qui supposaient non seulement une rénovation des hommes, mais celle de la société, donnaient plus de fil à retordre à leurs théoriciens. Les religions universalistes de ce type (l'Islam en tout premier lieu) avaient au moins la ressource de mettre-

7. *Cf.* TYAN, *Institutions...* I, pp. 357 *sqq.*

en cause la volonté divine en dernière analyse. Le bon choix de l'*imâm* (comme celui du pape dans le catholicisme) dépendait, au-delà des apparences d'une élection humaine, d'une grâce, d'une faveur que Dieu accordait à qui il voulait, quand il le voulait. C'est ce que dit explicitement Ghazâlî, le grand idéologue de l'Islam sunnite au début du XIIe siècle [8].

Une idéologie qui reconnaît (par force) l'imperfection des institutions humaines, mêmes conformes aux directives de Dieu, leur impuissance à établir sur terre le règne de la justice et de l'harmonie, qui prétend néanmoins avoir accompli un pas décisif dans la vie totale de l'humanité, qui n'offre pas de mécanismes concrets assurant un fonctionnement politique traduisant les vœux profonds de la masse des gouvernés, ne peut que s'en remettre à l'efficacité (qu'elle sait limitée) des conseils moraux dispensés aux dirigeants. La Divinité est appelée au secours pour sanctionner l'observation de ces conseils. On sait que la menace des sanctions divines a, elle aussi, une efficacité limitée. On fait pourtant confiance à ces conseils et à ces menaces, car on ne peut faire autrement sous peine de saper la foi en la doctrine suprême. On doit faire appel à la résignation de ceux qui subissent le poids des imperfections prévues et inévitables. Dans le domaine politique, on peut donc appeler ces conceptions des idéologies éthico-religieuses.

8. *Cf.* E. LAOUST, *La Politique de Ghazâlî*, p. 250.

Une influence limitée

En fait, l'idéologie éthico-religieuse — celle de l'Islam comme les autres — peut influencer les hommes dans une mesure plus ou moins grande. Pas plus que les autres, elle ne peut transformer profondément la société. C'est que, malgré les prétentions de la doctrine islamique, cette idéologie ne peut transformer la dynamique propre des ethnies, des Etats, des cultures et des systèmes économiques.

a) Quoi qu'en ait dit une envolée lyrique de Karl Marx, l'histoire de l'humanité n'est pas que l'histoire de la lutte des classes ou, plus largement, des couches ou strates d'une société. C'est aussi, et sans doute surtout, l'histoire de la rivalité, de la compétition, de la lutte (entrecoupée évidemment d'alliances et de coexistences pacifiques) des groupes humains globaux, stratifiés ou non. Aux groupes globaux primaires (clans, tribus, villes et villages) ont succédé des formations plus larges : des ethnies, groupements de ces groupes globaux qui se reconnaissent une certaine unité. Elles peuvent être politiquement inorganisées, former un Etat ethnico-national, être englobées en tout ou en partie dans des Etats plus vastes [9].

Le même type de relations, hostiles, amicales ou neutres, que l'on observe entre groupes globaux

9. Je me permets de renvoyer à la théorisation que j'ai esquissée dans mon article « Nation et Idéologie », *Encyclopaedia universalis*, vol. XI, Paris, 1971, pp. 571-575, [reproduit dans mon livre cité ci-dessus, *De Pythagore à Lénine*, paraissant en même temps que celui-ci, chapitre II].

primaires, se retrouve entre ethnies inorganisées qui limitent normalement ces relations à des attitudes idéologiques puisque l'action commune leur est difficile. Elles s'observent également entre Etats de toutes sortes.

Ici, l'Islam a apporté — comme le christianisme entre autres — une transformation limitée. Après la période des débuts où la communauté des croyants était en même temps l'Etat arabe, l'appartenance à cette communauté devenue pluri-ethnique, coïncidant au début avec un Etat rapidement fragmenté, suscita le maximum de ces sentiments d'identité et d'allégeance liés à une idéologie de groupe, du type qu'on retrouve auparavant dans les groupements primaires et les Etats ethnico-nationaux, plus tard dans les Etats-nations modernes. Ceci du moins quand on dépasse le niveau de ces groupes globaux primaires, car ceux-ci continuaient en fait à fonctionner dans le cadre des Etats islamiques. C'est eux, en réalité, qui recueillaient sans doute dans l'absolu, surtout en dehors des périodes de crise engageant globalement la communauté, le plus de ces sentiments, développaient le plus une idéologie de ce type, comme dans le christianisme médiéval.

La moindre connaissance de l'histoire des peuples musulmans avant l'époque contemporaine montre que l'islam n'a nullement mis fin aux compétitions et conflits des groupements primaires de type tribal ou des Etats. Il a seulement contribué à leur fournir des motivations supplémentaires. Tel groupe primaire, coalition de groupes ou Etats se réclamait souvent d'une tendance donnée de l'Islam, d'une « secte » prétendant épurer la religion et lui empruntait un étendard idéologique, des slogans, des symboles.

Entre les deux niveaux, le brassage intense des populations, surtout dans les zones d'agriculture sédentaire et les villes, rendait plus difficiles la formation et la vigueur des idéologies proprement ethniques. Pourtant, des sentiments d'appartenance ethnico-nationale subsistaient même dans ces zones. Il arrivait aussi qu'ils servent de ciment supplémentaire, souvent camouflé, à des coalitions de groupes primaires, à des Etats et qu'ils développent des idéologies plus ou moins honteuses devant la primauté accordée à l'idéologie de communauté. Les bases demeuraient d'une nouvelle floraison qui s'est produite à l'époque moderne.

b) De même se poursuivait la dynamique cultu relle sous des aspects en partie renouvelée, mais non fondamentalement différents. Il est tout à fait exact que l'adhésion à la religion musulmane a transformé la culture des peuples qui y ont, d'une façon ou d'une autre, adhéré. Mais cette transformation n'a été que partielle et elle n'a pas été unilatérale. Elle n'a pas été non plus totalement conforme au message primitif de l'Islam. La culture préalable des peuples en question a tout aussi bien transformé l'Islam. On peut en dire tout autant du christianisme.

Notons qu'on prend ici « culture » ou « civilisation » (termes qu'on emploiera comme des synonymes) au sens anthropologique, comme l'ensemble de tous les comportements socialement acquis et transmis, avec toutes les œuvres qui en sont la manifestation : comportements techniques (dont les techniques du corps), pratiques économiques, cognitives, artistiques (y compris les manifestations les plus humbles et les plus momentanées de la

pulsion esthétique), juridiques au sens le plus large (modes de groupement, relations de parenté, etc., explicitement codifiés ou non), idéologiques (religion pour l'essentiel dans les sociétés prémodernes), etc. Il ne s'agit pas seulement de la culture supérieure, comme le veut l'emploi le plus répandu du terme qui restreint le concept aux manifestations intellectuelles, esthétiques et idéologiques de haut niveau, propres à une élite.

En particulier, la conception de type idéaliste, très courante dans le large public comme chez beaucoup de savants (notamment les spécialistes des études orientales), est insoutenable au regard d'une analyse objective et rationnelle des faits. Selon cette conception, une idée ou un faisceau d'idées et de valeurs (religieuses ou non) conditionnerait, modèlerait toute la culture (au sens anthropologique large) des peuples adhérant à l'organisation idéologique qui s'en fait un drapeau. Les phénomènes ne peuvent se réduire à cette vision unilatérale.

A l'origine, la communauté des premiers croyants musulmans participait normalement à la culture de l'Arabie préislamique au sein de laquelle elle se développait. La prédication de Moḥammad prescrivait la modification d'un petit nombre de normes sociales, propageait vigoureusement de nouvelles idées et valeurs, combattait énergiquement les idées et valeurs qui leur étaient opposées dans la société arabe.

Moḥammad réussit d'abord à faire adopter par sa communauté les idées essentielles qui organisaient sa conception du monde, en tout premier lieu l'unité de Dieu, ainsi que les valeurs et les pratiques cultuelles qui leur étaient liées. Il réussit à les faire

professer publiquement par toutes les tribus de l'Arabie, tout en se plaignant du caractère trop souvent formel de cette adhésion[10]. Mais, sur beaucoup de points, la culture arabe resta ce qu'elle était, même, dans certains cas, quand ses pratiques contredisaient les valeurs de la doctrine prêchée et adoptée.

Après la mort du Prophète, l'expansion de la communauté musulmane, acquérant en quelques décennies des dimensions mondiales, entraîna la formation d'une nouvelle civilisation. Il faut tout de suite préciser quelque peu ce terme vague. Le nouvel empire créé par les Arabes devenus musulmans embrassa de multiples peuples dotés de cultures propres. Les contacts intenses de ces peuples à l'intérieur de nouvelles frontières entraînèrent un formidable brassage de ces traits culturels qui sont les éléments formant les cultures globales. Des régions appartenant à des aires culturelles autrefois différentes participèrent à ce brassage. Une vaste zone se constitua ainsi, pourvue d'une forte dose d'homogénéité, malgré des différenciations régionales, de l'Indus à l'Ebre. Beaucoup de comportements et d'idées étaient les mêmes. On peut appeler une entité de ce type, groupant des hommes et des peuples qui partagent un faisceau considérable de traits culturels identiques, une civilisation. Cette civilisation mérite le nom de musulmane du fait que le ciment essentiel de cette unité était l'idéologie qui dominait ces hommes et ces peuples, l'Islam.

10. Dieu est censé parler ainsi au Prophète : « Les Bédouins ont dit : " Nous croyons " (*amannâ*). Dis-leur : " Vous ne croyez pas ! Dites seulement : Nous nous sommes convertis à l'Islam (*aslamnâ*) ! La foi (*îmân*) n'est pas entrée dans vos cœurs " » (Coran, 49, 14).

Mais il faut bien voir que tous les éléments de cette culture commune ne dérivaient pas tout simplement, selon la représentation idéaliste et religieuse naïve, des dogmes de la religion musulmane professée publiquement par la majeure partie des hommes qui peuplaient cette zone. Certes, les idéologues musulmans, avec l'appui du pouvoir politique, firent d'énormes efforts pour « islamiser » vraiment ces peuples et leur culture. Ils cherchèrent à pénétrer, à imprégner tous les éléments de celle-ci des valeurs de leur religion, jusque dans les conduites les plus quotidiennes, les plus triviales.

Mais ils ne purent y réussir beaucoup plus que les idéologues chrétiens du Moyen Age, dans un effort parallèle, n'arrivèrent à faire obéir toutes les pratiques des sociétés chrétiennes au message d'amour et de mansuétude universels du Christ. Beaucoup des conduites et même des conceptions, qu'elles fussent d'origine arabe ou autre, résistèrent énergiquement. Dans beaucoup de cas, les idéologues n'eurent d'autre ressource que de conférer l'étiquette d'islamiques à des pratiques et des idées de tout autre origine. Formés eux-mêmes par toute la vie de leur société, et non seulement par les textes sacrés, comme le croient naïvement beaucoup, ils étaient d'ailleurs souvent sincères. Puisque l'Islam était le bien, toute idée et toute pratique qu'ils estimaient profondément bonnes ne pouvaient être que musulmanes. L'immense développement de la Tradition prophétique, le *ḥadîth*, servit énormément à conférer l'étiquette d'islamique à un secteur considérable de la vie sociale. Il s'agit, on le rappelle ici, de dizaines et même de centaines de milliers de directives attribuées à une parole, un geste ou une abstention du Prophète lui-même. Au Moyen Age même, les savants musulmans ont su et dit qu'une partie considérable de ce vaste corpus, au moins, n'était pas authentique et ils s'efforçaient de l'épurer, selon des critères d'ailleurs insuffisants ou contestables. On rapportait ainsi au Prophète de multiples normes auxquelles il n'avait jamais pensé.

Ainsi ce n'est pas seulement l'Islam qui a transformé les cultures des sociétés musulmanes, ce sont aussi ces cultures qui ont transformé l'Islam. Mais les théoriciens ont admis et fait admettre que ces cultures transformées étaient intrinsèquement liées à l'islam dès l'origine.

Ainsi, même si l'on veut admettre que le message primitif de Moḥammad posait les règles d'une pratique sociale équitable et harmonieuse, les faits forcent à reconnaître que ce qui fut proclamé juste et bon par les sociétés musulmanes, ce fut surtout ce que les idéologues musulmans estimèrent juste et bon dans la période où leur culture acquit sa forme canonique, essentiellement au IIIe siècle de l'hégire (IXe siècle de l'ère chrétienne). Cet ensemble de normes sacralisées par le *ḥadîth* fut transmis aux siècles postérieurs et aux sociétés gagnées à l'Islam depuis cette période comme les règles de vie auxquelles devait se conformer toute société musulmane possible. Certes, dans cet ensemble, les valeurs de base de l'Islam primitif se retrouvaient, mais immensément diluées et, pour une bonne part, interprétées, transformées.

Ces normes sacralisées étaient définies, codifiées par la couche des hommes de religion que l'on peut appeler les idéologues de ces régimes. Ils les concevaient, ils les définissaient dans la ligne des idées

fondamentales du message de Moḥammad. Ces idées ne furent jamais reniées, restèrent toujours vivaces. Mais les idéologues les interprétaient, en déduisaient les conséquences, les applications à travers leur culture, la culture générale de leur société et la culture propre de la catégorie sociale qu'ils formaient. Consciemment ou inconsciemment, leurs intérêts de catégorie sociale coloraient leur interprétation, ici comme ailleurs. Ils cherchaient naturellement à faire passer cette interprétation dans les faits. Mais ils ne pouvaient y parvenir qu'à travers l'influence qu'ils pouvaient avoir sur le pouvoir temporel. Cette influence était inégale. Ici entre en jeu la dynamique du pouvoir, dont on dira quelques mots un peu plus bas.

c) On peut, si l'on veut, considérer les structures selon lesquelles s'opèrent la production, la circulation et la répartition des biens comme un secteur de la culture. De toute façon, elles y jouent un rôle d'une importance considérable. Les sociétés doivent vivre et se reproduire avant toute chose. Or ni le Prophète ni les idéologues musulmans n'ont même songé à modifier les structures en question. Ce sont des réalités, des schèmes qui obéissent à des lois propres, en fonction de situations concrètes. Quand elles se sont modifiées, quand elles ont évolué dans les sociétés adhérant à l'Islam, cela s'est produit sous l'action de tout autres facteurs que cette adhésion religieuse. Même si l'on se refuse à un panéconomisme sans nuances, il est bien certain que la vie économique d'une société (au sens le plus large) a une influence très grande sur les comportements de tout ordre. Ceci d'autant plus qu'on n'a pas conscience de cette influence, qu'on suit des normes

d'action, qu'on joue un rôle dans le fonctionnement de telle ou telle institution économico-sociale en pensant obéir à une nécessité, à une loi naturelle.

Normalement les idéologues d'une société, c'est-à-dire, dans les sociétés pré-modernes, essentiellement les hommes de religion, s'efforcent de faire entrer dans leur système de pensée les règles de l'activité économique. Comme pour l'ensemble de la vie personnelle et sociale, ils s'attachent à définir les actes bons, mauvais, recommandables, condamnables, indifférents. Ils recommandent de pratiquer tel ou tel acte de nature économique d'une façon qui leur paraît conforme à l'esprit (ou très rarement à la lettre) du message originel. Mais il est très rare qu'ils songent à abolir, à transformer telle ou telle institution économico-sociale fondamentale qui leur semble naturelle. Idéologues chrétiens et musulmans touchés par la triste situation de l'esclave ont recommandé, par exemple, aux propriétaires d'esclaves de les traiter avec bienveillance, avec humanité, d'en affranchir certains quand ils le pouvaient. Ainsi pouvaient-ils s'acquérir des mérites auprès de Dieu. Mais aucun ne songeait à réclamer la suppression de l'institution même de l'esclavage. Quand celle-ci a été abolie, c'est à la suite de l'évolution économique et sociale de la société, qui la rendait inutile ou néfaste. Ceci a été abondamment démontré par les historiens en dépit des efforts désespérés des idéologues pour faire admettre le contraire.

d) La mise en pratique des normes définies par les idéologues, en fonction de tous les facteurs qu'on a essayé d'indiquer ci-dessus, dépend des détenteurs du pouvoir. Le pouvoir dépend d'une dynamique

propre. Cette dynamique n'a nullement été dominée par les normes de la religion islamique.

Le pouvoir suprême d'Etat, dans le monde musulman, a toujours été, au moins nominalement, aux mains d'un homme seul. Très rarement, il a été le pouvoir d'un petit groupe d'hommes, un pouvoir collégial. Comme ailleurs, ces autocrates, selon leur personnalité, ont imposé leur volonté propre ou se sont laissé influencer, voire dominer par leur entourage.

Ces hommes, comme ailleurs, ont été portés et maintenus au pouvoir, le plus souvent par des groupes restreints, détenteurs de la force physique, militaire. Cela s'est vérifié, même quand il s'agissait de l'*imâm* légitime selon l'interprétation de la Loi musulmane dominante, au centre du pouvoir. La prédominance d'un tel groupe de gouvernants était, comme ailleurs, la résultante de la rivalité de groupements plus vastes ayant différents substrats ethniques et sociaux qui les appuyaient. De plus, comme ailleurs, ils devaient conquérir et garder le pouvoir dans une concurrence constante avec d'autres individus et d'autres groupes de gouvernants présomptifs au sein des mêmes groupements ethniques ou des mêmes catégories sociales.

Les décisions des gouvernants découlent, comme ailleurs, avant tout, de leur volonté de se maintenir au pouvoir, eux, leur cercle, leur groupement ethnique, leur catégorie sociale. Mais elles découlent aussi de leurs conceptions, formées par la culture totale de la société. Dans cette culture totale, l'idéologie religieuse tient évidemment une place éminente.

Les gouvernants subissent, comme ailleurs, la pression des gouvernés — plus précisément la

pression différenciée des diverses couches de gouvernés — dans la mesure où des décisions qui heurtent ceux-ci trop brutalement pourraient entraîner des révoltes. Ils doivent calculer à chaque instant — non sans risque d'erreur — la force dont ils disposent eux-mêmes et celle dont pourraient disposer les révoltes d'opposants éventuels : force de groupes armés ou, dans les cas de crise, comme dans l'Iran actuel, force de tout un peuple mobilisé dont aucune armée ne peut venir à bout.

Tout spécialement, ils doivent tenir compte de la force que pourraient mobiliser les idéologues (dans ce cas les hommes de religion) si leurs propres options et décisions heurtaient par trop ceux-ci. Ils peuvent, préventivement, soumettre les idéologues, les domestiquer, par les ressorts habituels de la crainte et de l'intérêt. Les hommes de religion musulmans, comme toute la littérature musulmane du Moyen Age l'atteste, ne sont pas plus inaccessibles que les idéologues d'autres temps et d'autres régions à ces moyens de persuasion. Dans d'autres situations, si les idéologues représentent un pouvoir plus ou moins indépendant et fort, les gouvernants peuvent traiter, composer avec eux.

La balance des forces relatives entre le pouvoir d'Etat et le pouvoir idéologique dépend d'institutions de base difficiles (mais non impossibles) à modifier, de la mesure de force et d'indépendance qu'elles donnent, de la force matérielle concentrée par le pouvoir d'Etat, des possibilités de mobilisation de forces contestataires. Les idéologues ont souvent un pouvoir moral considérable en tant qu'interprètes autorisés de la foi où la masse de la société voit sa règle de vie. Ce pouvoir moral peut se

transformer, si les conditions sont favorables, ici comme ailleurs, en pouvoir physique, matériel, militaire.

Dans les Etats sunnites, le plus souvent, le pouvoir d'Etat a réussi à se soumettre les idéologues ou, du moins, une couche d'idéologues gardant une grande influence morale. Dans le chiisme, pour des raisons historiques précises, les hommes de religion ont été plus indépendants. Ils ont pu constituer des structures sauvegardant leur indépendance. En conséquence, ils ont gardé encore plus d'influence morale.

Le pouvoir potentiel des hommes de religion dans l'islam a toujours été entravé par un facteur structurel de première importance. C'est que, comme on l'a vu, les conditions historiques de la naissance de l'Islam n'ont pas permis, pour eux, la formation d'une structure qui leur soit propre, où pouvait se concentrer un pouvoir autonome, susceptible même d'acquérir une force physique, militaire, comme l'Eglise chrétienne. D'autres conditions historiques ont pourvu les hommes de religion chiites (tout au moins ceux de la tendance dite duodécimaine qui domine en Iran depuis le XVIe siècle) d'une structure qui en est assez proche.

Partout et toujours, les idéologues n'ont pu, dans le meilleur des cas, influencer que partiellement les options et les décisions du pouvoir. Même si on veut admettre que les hommes de religion musulmans représentaient fidèlement l'Islam dans sa pureté supposée, ils n'ont pu le plus souvent que subir la force du pouvoir, ils n'ont pu que partiellement la convertir à leurs idées. En gros, les vicissitudes du

pouvoir ont été indépendantes des normes de l'Islam.

Les recettes de l'Occident chrétien

Pour comprendre l'évolution contemporaine du monde musulman par rapport aux problèmes du pouvoir et de la gestion de la société, il nous faut faire un détour rapide par l'Occident chrétien.

Deux évolutions corrélatives et convergentes s'y sont déroulées. D'une part, le pouvoir autoritaire des Etats monarchiques y a été mis en question, aussi bien par les héritiers dépossédés des pouvoirs féodaux que par les bourgeois, favorisés par ce pouvoir tout d'abord, mais qui conçurent peu à peu l'ambition de le contrôler. Aux uns comme aux autres, il est apparu de plus en plus clairement que l'Eglise chrétienne, ne pouvant pratiquement disposer que de pouvoirs moraux, était impuissante à limiter de façon tant soit peu efficace la tendance des souverains et l'autoritarisme. Elle formait un groupe de pression qui cherchait partout à obtenir le respect de ses propres intérêts en tant qu'institution. Une tendance invincible la portait à soutenir l'autoritarisme politique, à s'allier avec lui. Les plus défavorisés ne purent que constater que son idéologie éthico-religieuse pouvait tout au plus obtenir des adoucissements très partiels, en des points très limités, du fonctionnement des institutions oppressives et exploitatrices.

Tous ceux qui entendaient limiter ou contrôler le pouvoir absolu retrouvèrent les recettes éternelles,

expérimentées sous des formes diverses dans les cités grecques, la République romaine, les tribus celtiques ou germaniques. Très simplement, il s'agissait d'institutionnaliser la représentation des gouvernés par des délégués choisis par eux-mêmes, puis surtout de doter ces délégués de pouvoirs bien définis avec un contrôle sur des moyens physiques de faire respecter leurs décisions, de soumettre ainsi le pouvoir suprême au contrôle de ces délégués. Une idéologie se constitua naturellement, exaltant les bienfaits de ce système de contrôle et, suivant les lois des idéologies de ce type, majorant au maximum les effets heureux à en attendre. Cette idéologie était présentée, notamment aux plus défavorisés, même quand, dans une première phase, ils n'étaient pas admis à participer à la désignation des délégués-contrôleurs, comme de nature à faire évoluer la société dans le sens de la liberté, de l'égalité et de l'harmonie pour tous. L'impuissance des pressions de l'idéologie éthico-religieuse à obtenir ces résultats, la complicité même des structures qui l'incarnaient avec les forces allant dans le sens contraire étaient vigoureusement mises en relief.

On peut qualifier cette idéologie libérale, si l'on veut, d'idéologie politique par excellence. Il est inutile de retracer ici les étapes par lesquelles elle chercha à se réaliser : révolutions néerlandaise, anglaise, américaine, française, etc. Il faut se contenter de souligner seulement que l'idéologie politique — voyant dans des mécanismes politiques le moyen de gérer la société ou de la transformer dans un sens favorable aux intérêts et aspirations du plus grand nombre — est organiquement liée au nationalisme, du moins dans ses grandes réalisations historiques.

Contre l'aristocratie souvent cosmopolite et solidaire d'autres valeurs, contre l'Eglise historiquement longtemps liée à l'ordre aristocratique et qui ne pouvait jamais se détacher absolument de sa vocation à l'universalisme individualiste, la mobilisation pour les droits de la nation faisait appel aux sentiments confus et latents d'appartenance et d'identité qui permettaient notamment d'obtenir plus aisément l'adhésion des classes inférieures.

Les recettes préconisées, appliquées et exaltées par les diffuseurs et partisans de cette idéologie furent, dans certaines limites, efficaces, comme elles l'avaient toujours été. Elles permettent bien, à certaines conditions, un contrôle des gouvernants par la partie des gouvernés appelée à désigner, par élection, des délégués-contrôleurs. Dans les conditions européennes du XIXe siècle et du début du XXe, l'idéologie, qui avait conceptuellement armé ceux qui avaient imposé ces mécanismes, arma aussi efficacement toutes les couches du peuple pour réclamer l'extension universelle du suffrage. Ainsi, les couches défavorisées furent dotées de moyens de pression efficaces pour obtenir une part plus grande du pouvoir et de la richesse de la communauté nationale, pour établir des contre-pouvoirs puissants. Pour revenir là-dessus, il fallut des contre-révolutions abolissant, de façon camouflée ou non, les mécanismes en question. L'idéologie de la liberté politique servit et sert encore efficacement à entraîner le peuple entier à la défense de ces mécanismes.

A l'extérieur, le prestige de ce modèle fut d'autant plus grand que, dans les sociétés occidentales, il accompagnait un développement prodigieux (qui lui était lié au moins dans une certaine mesure) du

progrès scientifique et technique, du bien-être, de la puissance militaire. Mais les idéologues qui se faisaient les porte-parole des couches défavorisées ne furent pas longs à montrer — ce que l'évolution ultérieure démontra — que le pouvoir économique imposait des limites strictes à l'exercice, à l'extension du pouvoir politique de la masse du peuple. Il se confirma que, au-delà des résultats positifs, certains et extrêmement importants, acquis par l'application des mécanismes en question, les espoirs démesurés des idéologues de la liberté politique ne pouvaient être réalisés. La société pleinement libre et harmonieuse, substantiellement équitable, était encore hors de portée, surtout si on la concevait étendue à l'échelle mondiale. Aux yeux de beaucoup, à l'intérieur et à l'extérieur, celà paraissait signifier un échec.

Les recettes de l'Occident critique

La critique de l'idéologie de la liberté politique, la révélation de ses limites entraînèrent, au-delà des révoltes des couches défavorisées, la formation d'une idéologie économico-sociale, dite socialiste, dont la forme la plus achevée fut le marxisme. Elle préconisait, comme on sait, un bouleversement de la structure de classes qui devait entraîner l'instauration d'une société sans classes. Le mouvement idéologique marxiste, le plus puissant représentant de cette idéologie, mettait en avant des recettes précises pour abattre la société bourgeoise libérale et d'autres, bien moins précises, pour édifier ensuite la

société sans classes. Le résultat devait en être naturellement la société pleinement libre et harmonieuse, substantiellement égalitaire, qui devait s'étendre à l'humanité entière, ce même idéal que la liberté politique était, de plus en plus évidemment, impuissante à réaliser pleinement.

La révolution socialiste, d'abord victorieuse en Russie, eut des résultats certains. L'ancienne structure de classes fut en effet abolie avec la suppression de la propriété privée des moyens de production. Mais les espoirs démesurés conçus par les idéologues comme découlant de cette transformation furent, une fois de plus, déçus. Il se révéla progressivement, même aux yeux de ceux qui voulaient rester fidèles à l'idéal socialiste et qui s'aveuglaient volontairement sur les résultats obtenus, que la suppression de la propriété privée des moyens de production n'avait pas toutes les conséquences prévues. Pas plus qu'une idéologie éthico-religieuse, elle ne permettait de transformer substantiellement la dynamique des luttes ethnico-nationales, celle des cultures, celle du pouvoir. Loin d'instaurer une société sans classes, elle établissait une nouvelle structure de classes. La transformation des structures économico-sociales paraissait même favoriser une domination politique beaucoup plus efficace de la part des couches détentrices du pouvoir. Si les mécanismes de contrôle des gouvernants prévus par l'idéologie libérale étaient formellement conservés, au moins partiellement, vu la popularité qu'ils avaient acquise, ils paraissaient vidés de leur substance, de leur efficacité, par la nouvelle répartition du pouvoir. Encore une fois le rêve de la société harmonieuse reculait au-delà de l'horizon.

Le monde musulman expérimente les recettes occidentales

Au XIX[e] siècle, les élites du monde musulman enregistrent l'impuissance de l'idéologie éthico-religieuse à réaliser son idéal. Celui-ci est d'ailleurs révisé, complété, amélioré par référence aux idéaux du monde occidental. Ces élites envisagent alors d'adopter, elles aussi, les recettes de l'idéologie de la liberté politique. Bien plus tard, certaines d'entre elles placent leurs espoirs dans celles de l'idéologie de la transformation économico-sociale.

Il est très important de souligner que ces deux idéologies ne se dégagèrent pas, comme en Europe, des situations et des luttes sociales mobilisant toute la société autochtone. Elles mûrirent d'abord au sein des élites comme liées à des recettes qui avaient apporté à l'Occident, pensaient-elles, à la fois la liberté vis-à-vis du despotisme, la liberté nationale et le bien-être.

Cependant, dans l'Empire ottoman, les recettes du contrôle politique furent bien utilisées d'abord par les couches aisées comme un instrument de lutte contre le despotisme autochtone allié à l'hégémonie étrangère. Avec l'idéologie libérale qui les sous-tendait et malgré l'autoritarisme des gouvernants, la Turquie républicaine les présenta aux masses comme un instrument de contrôle desdits gouvernants. Les masses citadines, y compris un prolétariat en voie de développement, les adoptèrent à ce titre. Les masses rurales, encadrées par les anciennes structures, les

comprirent difficilement et, leur misère subsistant ou même s'approfondissant avec l'industrialisation, n'en virent guère l'intérêt ou y soupçonnèrent un mécanisme de domination par les élites. En Iran, au contraire, le mouvement révolutionnaire de 1906-1911 les fit adopter largement comme instrument efficace de lutte contre le despotisme lié à l'étranger. Plus tard, l'autoritarisme des deux souverains Pahlavi-s, manipulant ces mécanismes, leur fit perdre une partie de leur crédibilité. En Egypte, elles n'en eurent jamais beaucoup, du fait de ces manipulations qui les privaient à peu près totalement de leur efficacité, les transformaient en instruments de domination des couches sociales hégémoniques. En Syrie, au Liban, en Irak, bien plus tard en Tunisie et au Maroc, leur valeur de contrôle fut plus grande.

De toute façon, ces pratiques politiques gardèrent toujours le stigmate de leur origine étrangère, d'émanation du monde dont venaient la domination extérieure ou (plus tard) les menaces de domination. Si, au mieux, on pouvait admettre qu'elles avaient été bénéfiques pour le monde européen développé, il était au moins troublant de constater qu'elles avaient aussi servi à camoufler la domination de celui-ci (politique et économique) sur les peuples sous-développés, parmi lesquels se rangeaient les peuples musulmans. Surtout sans doute, rarement les masses profondes purent y voir un instrument efficace de lutte au service de leurs propres intérêts, de leurs propres aspirations.

Les recettes de transformation des structures sociales avec l'idéologie qui les accompagnait ne furent connues longtemps que de façon très limitée. L'Occident critique qui les diffusait, plus tard le

monde des Etats communistes qui les appliquait furent surtout considérés comme des alliés extérieurs dans la lutte contre l'hégémonie de l'Occident capitaliste. Les recettes de lutte utilisées en Europe contre l'Etat capitaliste indigène furent adoptées dans cette perspective, face à l'étranger. Quand des Etats indépendants musulmans adoptèrent à l'intérieur les techniques de transformation interne déjà utilisées par les Etats communistes, celles-ci étaient surtout exaltées comme instruments du développement qui devait mener à un niveau permettant une compétition ou une lutte efficace à l'extérieur, permettant de conquérir une réelle indépendance.

Nulle part, les deux types de recettes n'amenèrent rapidement des succès spectaculaires dans les luttes nationales clairement prioritaires pour des pays dominés (politiquement et/ou économiquement) par l'étranger. Elles furent même liées à des échecs douloureux. Elles mirent au pouvoir de nouvelles élites qui formèrent de nouvelles classes privilégiées aussi déplaisantes que les anciennes aux yeux des défavorisés (sinon plus). Nulle part, ces pratiques ne menèrent à la conquête d'un niveau de bien-être comparable à celui de l'Occident alors que, justement, les nouvelles techniques de communications de masse diffusaient partout les séductions du modèle occidental.

D'autre part, pour la mobilisation des masses, aucun groupe politique n'avait dédaigné l'appui qu'il pouvait obtenir en sollicitant les sentiments profonds d'appartenance à la communauté musulmane. Partout on avait joué du concordisme. Autrement dit, on avait répandu largement l'idée que les recettes du contrôle politique comme l'aspiration à

la société sans classes étaient conformes à l'idéal islamique, qu'elles n'étaient au fond que la prolongation des idées et des pratiques du Prophète. Cela pouvait amener à penser que l'Islam disposait d'un corps de conceptions et de recettes supérieures permettant de faire l'économie des formes étrangères sous lesquelles elles avaient été présentées.

Retour à l'utopie éthico-religieuse

On avait opposé à l'islam les recettes et les idéologies d'Occident en les présentant comme le dernier cri de la modernité, comme l'essentiel de ce qui avait mené l'Occident vers la liberté, la prospérité et le progrès. Cela ne pouvait manquer d'avoir les mêmes effets en Orient. Mais la modernité s'avérait décevante au plus haut point. La position subordonnée du monde musulman sur le marché capitaliste mondial (même les Etats dits socialistes subissant en grande partie les lois de ce marché), l'expansion démographique liée aux conquêtes de l'hygiène ne faisaient qu'approfondir la misère du plus grand nombre. Même là où les couches inférieures bénéficiaient d'une certaine amélioration de leur niveau de vie, la modernisation entraînait surtout la formation de nouvelles classes privilégiées dont le luxe insolent et l'arrogance de « civilisés », face à la barbarie plébéienne, accroissaient les colères de cette plèbe.

Les intellectuels modernisants avaient cherché — et en bonne partie réussi — à mobiliser les masses en utilisant les mots d'ordre modernes, tout en essayant

de montrer qu'ils n'étaient que la traduction des conceptions traditionnelles de l'Islam. Mais ils n'en regardaient pas moins avec mépris comme « arriérés » les mœurs traditionnelles, les modes de vie, la culture propre des couches défavorisées du peuple. Il s'agissait pour eux de survivances d'une époque barbare qu'il importait de dépasser, fût-ce avec la caution d'interprétations libérales, nouvelles, modernisantes des préceptes islamiques.

Dans sa misère, la plèbe restait fidèle à cette culture propre, à ces normes qui orientaient une existence restée substantiellement la même. Elle se tournait vers ses propres idéologues, les hommes de religion formant un dense réseau d'intellectuels de type ancien proches du peuple. Pauvres fonctionnaires de l'Etat dans les pays sunnites ou disposant (au sommet de leur hiérarchie) des richesses d'une Eglise indépendante dans l'Iran chiite, ces cadres populaires, idéologues d'une doctrine et d'un rituel que rien n'avait renouvelés, sacralisaient cette culture des masses fidèles aux normes de la Tradition.

La plèbe traditionnelle restait hostile, viscéralement, aux mœurs des couches supérieures occidentalisées et à tout ce qu'elles symbolisaient. Les riches ou même les demi-riches pouvaient (pas toujours !) protester de la sincérité de leur foi musulmane, interprétée seulement à la manière moderne. Très souvent, ils étaient sincères. Aux yeux de la plèbe, ils n'en trahissaient pas moins à chaque instant les valeurs de l'Islam. Les prescriptions et les interdits rituels n'étaient pas pour elle des règles que seules des interprétations archaïques liaient à l'Islam, mais les modalités essentielles par lesquelles l'Islam s'enracinait dans la pratique quotidienne. Avec les progrès de l'instruction, des intellectuels « organiques » se détachaient, au sein même de la masse attachée à cette culture populaire, à côté des clercs populaires. Les mouvements modernisateurs, conservateurs ou contestataires donnaient la primauté aux intellectuels imbibés de culture occidentale, à ceux qui pratiquaient plus ou moins les langues européennes par exemple. D'autres qui n'avaient pu bénéficier de cette formation se mettaient maintenant en avant au nom même de cette exclusion, de leur fidélité forcée. Leur succès évident auprès des masses poussait même bien des intellectuels occidentalisants à se ranger parmi eux.

Puisque, selon les modernisateurs eux-mêmes, l'islam donnait des directives efficaces pour atteindre le progrès, la liberté, la prospérité, l'harmonie sociale avec une égalité substantielle, pourquoi ne pas recourir à l'Islam pur et non plus à ces idéologies étrangères liées aux nations dominatrices, qu'on lui déclarait équivalentes ? Les échecs ne viendraient-ils pas de ces idéologies elles-mêmes, du fait qu'on avait voulu y subordonner ou y accommoder l'Islam, qu'on avait ainsi en fait trahi l'islam ? C'est ce que suggérait le patriotisme de communauté resté vivace à travers toutes les péripéties. On pouvait maintenant estimer que le retour au passé était la voie même de l'avenir.

Questions à l'avenir

L'Islam a toujours fasciné le monde occidental. Il a, pour lui, représenté souvent une menace et quelquefois un modèle[11]. Aux XIXe et XXe siècles, c'était plutôt un repoussoir, vu l'état d'infériorité manifeste en ressources de tout ordre où il était désormais par rapport à l'Occident. Malgré quelques courtes périodes où on dénonça et on craignit son alliance avec tous les peuples qui supportaient mal l'hégémonie occidentale, malgré, un moment, vers 1920-1925, sa collusion apparente avec le bolchevisme russe détesté, la menace paraissait écartée. Le monde musulman s'assimilait, s'assimilerait encore plus, s'intégrerait au monde occidental où les suprématies établies se maintiendraient. Ceux qui persisteraient à contester cette solution seraient vaincus. L'Islam serait simplement une des nombreuses croyances, une des religions majeures d'ailleurs, auprès desquelles les participants de la culture industrielle mondiale, forgée et diffusée par l'Occident, viendraient chercher un réconfort moral et une inspiration spirituelle.

La Révolution iranienne et les mouvements intégristes musulmans, déjà inquiétants, dont elle conforte les espoirs, ont changé tout cela, ainsi que,

11. J'ai développé ces indications dans un livre où j'essaie d'exposer rapidement et d'expliquer (pour ce qui est des facteurs essentiels) les étapes par lesquelles a passé, depuis l'origine, le regard occidental sur l'islam ; *cf.* M.R., *La Fascination de l'Islam* (1980), 2e éd. révisée et suivie d'un appendice : « Le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin », Paris, La Découverte, collection « Armillaire », 1989. Une édition de poche (Presses Pocket, Paris) doit paraître en 1993.

pour un temps, la hausse des prix de ce pétrole dont Allah a si largement muni ses fidèles. Le monde musulman à nouveau apparaît comme une entité gardant jalousement sa spécificité, sa culture propre bien au-delà d'une orientation purement spirituelle. Et cette entité, ne redeviendrait-elle pas une menace comme au temps (il y a trois siècles seulement) où les armées ottomanes assiégeaient Vienne ? Le mode de vie auquel tient l'Occident serait-il en grave danger ? Ou, au contraire, cette foi qui, apparemment, sait encore entraîner les masses serait-elle un recours, une issue, une promesse, pourrait-elle résoudre les problèmes inextricables de notre société qui ne sait plus à quelles normes obéir, en quelles règles de vie elle pourrait encore placer sa foi, bref ce qui pourrait la sauver d'elle-même ?

Ces questions suscitent une anxieuse curiosité. Cette curiosité est précieuse. Tout ce qui incite à une connaissance plus poussée de l'Autre est excellent. Mais il ne faudrait pas qu'elle s'égare vers de fausses réponses.

Spontanément, on recherche le secret de la force ou de la faiblesse d'un mouvement, d'une école, d'une Eglise, de leurs succès ou de leurs échecs, dans la doctrine qui les inspire. C'est souvent vrai en grande partie pour les philosophies, les doctrines qui ne cherchent à convaincre ou à gagner qu'une élite. Ce n'est vrai que pour une part bien plus faible — de l'avis de l'auteur — quand il s'agit de ce qu'on pourrait appeler les prophéties, les messages qui cherchent à diriger, dans le cadre d'organisations idéologiques, de grandes masses humaines.

Pas plus que l'Evangile ne renferme en lui seul le secret de l'expansion chrétienne, le Coran et la vie de

Moḥammad ne contiennent celui de l'histoire du monde musulman. L'évolution a mis en jeu des facteurs bien plus complexes. On a essayé d'en tracer l'esquisse dans les pages précédentes.

Le monde musulman peut-il former aujourd'hui, comme il l'a fait plus ou moins dans le passé, un nouveau bloc idéologico-politique puissant ? Pourquoi pas ? Il dispose, en ce sens, d'avantages qui ne se trouvent réunis que là. Une large base de masses où l'affiliation musulmane n'a été sapée par aucune propagande antireligieuse et dont émane une formidable pression sociale qui l'impose aux contestataires virtuels. Un patriotisme de communauté que les attaques de l'Occident ont renforcé et qui s'attache aux éléments culturels communs. Des patriotismes ethniques qui peuvent, le plus souvent, coïncider avec le patriotisme de communauté dans une zone donnée : Arabes fiers d'avoir donné naissance à cette foi mondiale et de lui avoir fourni ses références historiques, culturelles et linguistiques, Pakistanais (et Indiens de racines musulmanes) affrontés aux Indiens de culture hindouiste, Malais et Indonésiens en face des Chinois, Turcs d'Asie centrale soviétique voulant s'affirmer face aux peuples aux racines chrétiennes, qu'il s'agisse des Russes, des autres Slaves ou des Arméniens et Géorgiens. Là où la nécessité s'impose d'une idéologie politique et sociale, sur le modèle occidental, l'Islam fournit une doctrine qui, malgré toutes ses immenses lacunes de ce point de vue, permet aux conservateurs de prétendre avoir réalisé une société juste et d'affermir ainsi leurs privilèges. Il permet tout aussi bien à des révoltés de prétendre le suivre

pour réaliser leurs aspirations, de couvrir celles-ci de son drapeau.

Tous ces facteurs contradictoires convergent pour aider à cimenter un bloc. Mais sa force éventuelle est soumise à deux conditions. Il faudrait qu'il recouvre une puissance autonome, économique et militaire, qu'il a perdue. Il n'est pas d'autre voie pour cela que l'industrialisation. Il faudrait aussi qu'il conserve une certaine homogénéité, une certaine unité d'action, au moins pour les affrontements décisifs. C'est possible quoique difficile. L'homogénéité, pour le moment, n'existe que négativement, dans les efforts pour au moins réduire l'hégémonie européo-américaine de façon à y participer. L'industrialisation ne peut être qu'inégale, atteindre de façon différente les divers pays ou peut-être des sous-blocs comme l'ensemble arabe. Normalement, elle ne peut que diminuer l'homogénéité.

Si un vrai bloc se forme, homogène, solide et puissant, quelle sera son attitude à l'égard des divers autres blocs ? Nul ne peut le prévoir précisément. Elle sera certainement fluctuante selon les règles générales de la politique internationale. Il y aura des alliances et des conflits. Faut-il redouter qu'il impose aux autres ses propres normes de vie dans le cas où un conflit éclaterait dont il serait victorieux dans une certaine zone ? Cela paraît peu probable. Les structures propres de l'idéologie qui fait son unité ont fonctionné jusqu'ici dans le sens d'une coexistence avec d'autres idéologies. Les compétitions entre éléments culturels ne traduisent que de façon très indirecte, déformée et souvent inversée les victoires et les revers politiques. Les idées et les normes en vigueur actuellement dans le monde

musulman sont imprégnées d'éléments étrangers et notamment occidentaux.

Ce bloc éventuel pourrait-il créer en son sein une société modèle d'un type nouveau qui échapperait aux impasses actuelles des sociétés occidentales, qu'elles soient capitalistes ou communistes ? Pourquoi pas ? Il y faut seulement des conditions encore plus difficiles à remplir que celles qu'on vient d'évoquer. Les autres blocs ou groupes ont aussi leurs chances et d'ailleurs leurs obstacles.

A l'époque actuelle, cela semble requérir un minimum de prospérité accessible à tous. Pour cela, certes, le monde musulman semble disposer de plus de ressources que le tiers-monde non musulman. Mais il faut utiliser correctement ces ressources.

Ce ne pourra être, encore une fois, que par l'industrialisation. Pour être un modèle séduisant, il faudra aussi disposer de recettes valables de fonctionnement politique, économique et social. Des éléments de ces recettes existent certes dans les multiples traditions du monde musulman, mais seulement à leur stade de développement prémoderne. Il faudrait poursuivre l'emprunt de leurs formes modernes, développées par l'expérience occidentale, en les améliorant, peut-être en leur donnant un cachet tout nouveau.

Rien de tout cela n'est impossible en principe. Contrairement à l'idée reçue en Occident, la religion musulmane en elle-même n'y est pas un obstacle. Mais c'est l'institution religieuse, les cadres religieux qui constituent cet obstacle. Les hommes de religion maintiennent en général des interprétations de la doctrine de base liées à des institutions dépassées, figées dans une exaltation du passé comme seul modèle valable, contredisant les options nécessaires à la modernisation, justifiant par exégèse et sacralisant des options contraires. L'*aggiornamento* est indispensable. Il est possible, mais il se heurte au poids formidable du passé.

La société nouvelle serait une société profondément transformée. Elle garderait bien des idées et des comportements du passé qui ne contredisent pas les options fondamentales de la modernisation, fût-ce sous une forme adaptée aux nouvelles conditions. Mais elle n'en serait pas moins transformée sur la ligne de modèles non musulmans.

Cela ne l'empêcherait nullement de se présenter comme une société spécifiquement musulmane. La société musulmane classique, celle du Moyen Age qui sert encore de référence aux conservateurs, avait, elle aussi, en réalité, quantité d'idées et de normes empruntées aux sociétés, aux cultures, aux peuples non musulmans. Elle n'en avait pas moins la conviction de représenter une synthèse typiquement musulmane, d'être l'incarnation même du message de Moḥammad. Elle a transmis cette conviction à ses successeurs.

Les obstacles sont nombreux. On en a déjà évoqué quelques-uns. En premier lieu, de façon des plus classiques, il y a la résistance des privilégiés, de ceux qui tirent avantage des institutions actuelles, que celles-ci prolongent seulement les institutions anciennes ou qu'elles aient été établies à la suite d'un processus révolutionnaire. En pays d'Islam, ils ont la grande ressource de pouvoir s'appuyer sur un très fort sentiment : le patriotisme de communauté. On a toujours obtenu des résultats idéologiques impressionnants en désignant une institution comme

« nôtre », « de chez nous » et en attaquant une autre comme « étrangère ». Des facteurs qu'on a évoqués ci-dessus ont développé au maximum cette tendance dans les pays d'Islam. C'est ce patriotisme de communauté, canalisé par les idéologues de la communauté, c'est-à-dire les hommes de religion, qui a revêtu d'un caractère sacré les institutions traditionnelles, bonnes ou mauvaises. Il les a identifiées au modèle à atteindre alors qu'elles sont — au moins dans un certain nombre de cas — un obstacle à la réalisation d'un modèle valable à l'époque actuelle pour créer une société plus équitable à l'intérieur, plus séduisante aux yeux de l'extérieur.

Le modèle qui sera, d'une façon ou d'une autre, réalisé pourrait bien tendre à laisser au-dehors des forces, des groupes, des catégories. Ainsi les femmes, ainsi les minorités religieuses. Ce n'est pas fatal, car des interprétations de la Loi ancestrale sont possibles qui les intègrent à égalité. Mais il y a une logique tirée des origines qui va dans ce sens et que des catégories, forces et groupes puissants utilisent et utiliseront à plein pour sauvegarder leurs privilèges, fût-ce ceux très répandus qui sont tirés tout simplement de la masculinité. Il y aura des réactions.

Naturellement, un obstacle difficile à éviter, comme on l'a vu, est constitué par les compétitions, rivalités et luttes des diverses ethnies, des diverses sociétés, des divers Etats musulmans. On se contentera d'évoquer, en outre, la concurrence des autres blocs qui peut prendre, pour peu que le rapport des forces lui soit, à un moment donné, favorable, des formes violentes.

Surtout peut-être, aucune garantie idéologique, religieuse ou non, et même institutionnelle, n'existe

qui soit capable de surmonter tout à fait l'obstacle formidable constitué par l'industrialisation, forcément inégale. Les conséquences de celle-ci n'ont pas de raison majeure d'être radicalement, totalement différentes de celles qu'elles ont été dans le monde capitaliste occidental et dans le monde communiste. Il est probable qu'elles développeront, accroîtront, créeront des stratifications avec des privilèges et des couches défavorisées, que cette situation créera ou développera des luttes de catégories, de classes, de générations, de pays, régions ou peuples, de sexes. On ne voit pas pourquoi ne se développeraient pas des désillusions, des déceptions, des tensions. On ne voit pas pourquoi, ici comme ailleurs, certains échapperaient à la tentation de ce qu'on pourrait appeler au sens le plus large, presque au sens romantique, le « bourgeoisisme », la mentalité satisfaite et jouisseuse du nanti, désastreuse par ses conséquences et notamment l'aveuglement qu'elle engendre. On ne voit pas pourquoi, en contrepartie, ne se développerait pas, chez les insatisfaits, un nihilisme destructeur.

Supposons le problème résolu et le monde musulman transformé d'une façon positive, en progrès net sur sa situation actuelle. Pourra-t-il alors servir de modèle aux autres peuples ?

Ce n'est pas impossible si le type de société réalisé — au moins dans une partie importante du *Dâr al-Islâm* — est vraiment séduisant, si aussi le bloc nouveau se montre respectueux des autres peuples, des autres sociétés, des autres blocs, en tout premier lieu du tiers-monde non musulman.

Ce n'est pas impossible, mais si l'on ne croit pas qu'un Dieu tout-puissant va écarter tous les obsta-

cles posés par la nature humaine et sociale devant la communauté qu'il chérit, on trouvera immanquablement que c'est beaucoup exiger de l'Histoire, beaucoup demander à une société humaine.

CHAPITRE II

Le monde musulman, défi à la géopolitique (1984)

Texte publié dans la revue Géopolitique *(et sa version anglaise), que publiait l'Institut international de géopolitique, dirigé par Mme Marie-France Garaud*[1]*. Accompagné de cartes et d'encadrés qui ne sont pas de mon fait et qui apportaient des précisions historiques, il comportait, malheureusement, une faute d'impression grave me faisant dire le contraire de ce que j'avais écrit (« la communauté d'affiliation idéologique n'est pas efficace », au lieu de « n'est pas sans efficace »). Probablement quelqu'un n'avait pas compris le mot « efficace » dans son sens substantif, très employé au XVIIe siècle, puis tombé en désuétude, mais remis à l'honneur récemment par des philosophes temporairement à la mode comme Louis Althusser. Je fis insérer une correction dans le numéro suivant. Mais qui lit les corrections et en tient compte ?*

1. N° 7, automne 1984, pp. 42-52.

Un univers politique défini par l'affiliation à une confession religieuse, tel est le spectacle insolite qu'offre dans beaucoup d'aperceptions le monde musulman. C'est même ce qu'implique cette expression à elle seule.

Pourtant nul ne parle de l'attitude politique d'un monde chrétien ou d'un monde bouddhiste ; c'est là ce qui rend étrange le concept lui-même. Il apparaît comme un défi aux présupposés qui fondent toute démarche de type géopolitique : des potentialités permanentes en matière de politique internationale fondant des attitudes constantes, attachées à une zone terrestre en raison de sa situation géographique et de ses ressources et non en raison de la croyance de ses populations. Le concept de monde musulman est ainsi une justification apparente d'une vision idéaliste de l'Histoire, fondamentalement contraire aux thèses géopolitiques. Il suppose que des systèmes d'idées peuvent être le ciment d'une formation politique durable de vaste envergure et, potentiellement au moins, d'attitudes politiques communes.

Le début de la compréhension en ces matières, c'est la comparaison. Des cas analogues se présentent immédiatement à l'esprit : dans le présent, le cas du monde communiste plus ou moins défini par l'adhésion commune à l'idéologie marxiste (idéologie non religieuse il est vrai, mais la parenté est étroite), dans le passé celui du monde chrétien médiéval d'Occident que la foi en Christ unissait très relativement, soumettait à l'autorité spirituelle de l'évêque de Rome. Celle-ci débordait souvent, on le sait, dans le domaine de la politique temporelle et

la foi pouvait lancer les chrétiens dans des entreprises communes s'insérant dans la politique internationale, comme les Croisades. Mais il faudra revenir sur ces exemples dont la moindre connaissance de l'Histoire et des relations internationales contemporaines montre immédiatement le caractère relatif.

Comme le monde communiste depuis Lénine, le monde musulman, dès l'origine, présente le tableau d'un univers politique spécifique créé par un mouvement idéologique expansif[2]. Un Etat nouveau fonde sa légitimité sur son adhésion à un système de « vérités » nouvellement proclamées. La validité universelle de ces « vérités » fonde sa potentialité, son aspiration, sa prétention à s'étendre sans autres limites légitimes que celles de l'œcoumène lui-même.

Il en est de même de l'Empire chrétien tel qu'il se présenta à partir de Constantin. Mais la différence — elle se révéla très importante —, c'est que, dans ce dernier cas, l'Etat — et un Etat très fort, l'Empire romain — préexistait au mouvement idéologique dont il se constituait volontairement la base.

On dira que l'Empire russe préexistait de même à Lénine. Mais, dès les premiers jours, le mouvement idéologique communiste prétendait s'affranchir — en moins et en plus — des limites de l'Etat russe, ce

2. Malgré l'agacement que procurent normalement les références d'un auteur à ses propres écrits, il ne peut répéter à chaque occasion le détail des arguments qu'il a développés antérieurement. C'est pourquoi, sur ce concept, je me permets de renvoyer à ce que j'en ai dit dans *Marxisme et monde musulman*, Paris, Le Seuil, 1972, pp. 130 *sqq.*, [et ce que j'en dis maintenant, de façon plus élaborée, dans mon livre cité ci-dessus, *De Pythagore à Lénine*, chapitre I].

dont témoignèrent bientôt des dénominations universalistes du type d'Union des républiques socialistes soviétiques, excluant en droit tout ancrage limité et précis, toute définition nationale et géopolitique justement.

Si universellement valables que soient les prétentions des mouvements idéologiques — faire rayonner sur terre avec tous ses corollaires le culte de la Sainte Trinité, diffuser et faire appliquer le message de Mahomet, ultime envoyé de Dieu, imposer et diffuser les structures sociales et politiques dictées par la science qui prépareraient la société harmonieuse et équitable de l'avenir —, leur constitution en sujets de la politique internationale avait pour condition primordiale et préalable l'instauration d'un Etat qui s'en proclamerait le champion. Cet Etat devait nécessairement avoir une base territoriale, des assujettis, des ressources propres et — le rêve permanent d'un empire universel s'étant révélé jusqu'ici irréalisable — des limites, et donc des voisins alliés, ennemis ou neutres.

Ainsi l'Empire chrétien fut-il d'abord et pour longtemps (réellement puis potentiellement) un Empire romain. « Chrétien » et « romain » furent longtemps synonymes et la langue arabe en garde encore le souvenir, *roumi*, « romain », ayant populairement, dans de vastes zones arabophones, le sens de chrétien[3]. Les rapports de forces politiques limitèrent pendant une vingtaine d'années l'URSS aux dimensions (diminuées) de l'ancien Empire

3. *Cf.* M. MESLIN, « Nationalisme, Etat et religions à la fin du IVe siècle », *Archives de sociologie des religions*, fasc. 18, juillet-décembre 1964, pp. 3-20.

russe. L'Empire musulman trouva ses premières limites dans celles que put atteindre la puissance militaire des Arabes, premiers porteurs de la révélation nouvelle[4] — et non dans les dispositions d'esprit des peuples séduits par les vertus de la foi nouvelle, comme le fantasment les apologistes, et spécialement ceux qu'anime le zèle du néophyte, comme Roger Garaudy.

Mais les lois contraignantes des réalités politiques — du moins dans les conditions appréhendées jusqu'ici par l'Histoire — ont empêché le maintien durable d'une unité politique ancrée sur un territoire donné, d'un Etat, pour parler plus simplement, qui représenterait, seul sur terre, l'incarnation étatique du mouvement. Et qui dit pluralité d'Etats dit conflits d'intérêts pouvant aller jusqu'à l'hostilité et la guerre. Cela sans parler des limites de la diffusion de l'idéologie proclamée par ce mouvement : l'esprit souffle où il veut et l'implantation des fidèles dépasse toujours géographiquement les frontières de « l'Empire du bien », alors qu'à l'intérieur de celui-ci il peut subsister des zones plus ou moins étendues et profondes d'infidélité.

Ainsi des Etats chrétiens (Ethiopie, Arménie), autonomes politiquement par rapport à l'Empire romain chrétien, surgissent-ils bien peu de temps après Constantin, et cet empire lui-même ne tarde pas à se fragmenter. Mais persiste pendant long-

4. H. J. MACKINDER déjà avait proposé une interprétation géopolitique de cette expansion de ce qu'il appelle l'empire sarrasin, de ses limites et de son arrêt. *Cf. Democratic Ideals and Reality*, 1919, chap. IV (Pelican Books, Harmondsworth, 1944, pp. 72 *sqq.*). [Voir surtout X. DE PLANHOL, *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, Flammarion 1968.]

temps, au moins sur le territoire ancien de l'Empire romain, la conception de l'empire unique qui serait la seule incarnation politique légitime de la vérité chrétienne.

De même, la base territoriale initiale du mouvement communiste, tout en maintenant une unité étatique des plus réelles, se présente illusoirement sous la façade d'une fédération d'Etats autonomes, auxquels, encore plus illusoirement, la Constitution stalinienne de 1936 reconnaît la faculté de se séparer selon leur volonté. Les conquêtes soviétiques de 1944 à 1945 se voient maintenues sous l'aspect, un petit peu moins illusoire, d'unités politiques indépendantes.

Pour la Yougoslavie et l'Albanie communistes, issues de mouvements autochtones et non de l'occupation soviétique, cette autonomie étatique s'affirme de plus en plus réelle jusqu'à l'antagonisme affiché avec l'Etat-matrice. La Roumanie est allée assez loin dans cette voie. C'est encore plus fortement le cas avec la Chine depuis 1960.

Ainsi nous avons affaire maintenant (1984) à un mouvement idéologique ayant une base commune, mais éclaté en Etats plus ou moins autonomes en théorie, avec cette autonomie théorique concrétisée, dans certains cas, en indépendance réelle. Les relations entre ces Etats vont de la dépendance étroite à la dépendance relâchée (Roumanie), à l'indépendance totale aussi, avec des variations dans le degré des relations avec le noyau originel, qui peut aller jusqu'à une hostilité profonde et à l'alliance avec des adversaires de cet Etat-noyau. Pourtant la communauté d'affiliation idéologique n'est pas sans efficace

et fait sentir ses effets à maintes occasions pendant certaines périodes.

Les blocs idéologico-politiques et leur désagrégation

En généralisant, on peut dire que la structure initiale d'un mouvement idéologique triomphant, réussissant à se constituer en formes étatiques, dès qu'on dépasse l'unicité étatique absolue, est ce que j'ai eu déjà l'occasion d'appeler un *bloc idéologico-politique*. L'adhésion commune au même mouvement idéologique — qu'elle soit contrainte ou non — pousse à un certain alignement privilégié en matière de politique internationale. Cela n'exclut pas — ou pas totalement — les séparatismes, les fragmentations et les alliances partielles avec des adversaires sur le plan idéologique.

Jusqu'ici les impératifs des réalités politiques ont poussé, avec une constance qui peut mériter le statut de loi sociale, dans deux sens. L'empire idéologique universel s'est avéré irréalisable, l'unicité éventuelle du commencement a fait place à la pluralité des Etats par scissiparité ou par addition d'unités qu'il a paru, dès le début, judicieux (cela est un signe) de doter d'autonomie, quand ce n'était pas tout simplement une contrainte. Et puis une sorte d'entropie a joué dans le sens d'un relâchement croissant des liens politiques, de la désagrégation plus poussée du bloc cohérent des origines.

Si l'adhésion à un même mouvement idéologique, autrement dit l'allégeance proclamée à un même

système de dogmes et de pratiques, fournit un modèle de bloc particulièrement cohérent, il n'est pas toujours besoin que la coïncidence soit à ce point étroite. Dans certaines circonstances, la concordance des cultures, des structures sociales et économiques privilégiées peut suffire à créer un bloc, surtout en face d'un ennemi de la part duquel on ressent une menace pour ces normes culturelles et structurelles.

C'est ainsi que se présente le bloc occidental opposé au bloc soviétique dans les années de guerre froide, alors que le christianisme ne représentait plus vraiment un ciment assez fort. Naturellement, cela n'exclut pas, d'un côté comme de l'autre, des alliances « impures » avec des Etats qui ne partagent pas les mêmes allégeances, en théorie ou en pratique. Il y eut quelque chose d'analogue dans le système des cités-Etats grecques avant Alexandre en face des Barbares — avec toutes les exceptions souhaitables pour justifier la comparaison avec les blocs de l'histoire ultérieure.

Un modèle approchant le plus du type idéal des blocs, au surplus impliquant des données essentielles à notre analyse, est fourni par la situation médiévale. Il y a bien au Moyen Age deux blocs idéologico-politiques dont l'adhésion idéologique différente fournit le critère de différenciation : le monde chrétien et le monde musulman.

Les nuances à apporter à cette vision sautent aux yeux. L'unité d'un côté comme de l'autre est très relative, n'est cohérente que temporairement et dans des limites territoriales données. Une action commune de l'un contre l'autre est très difficile à obtenir. Les alliances abondent d'un des pouvoirs

étatiques en vigueur avec des adversaires idéologiques disposant, eux aussi, d'une zone de pouvoir territorial. Cela est valable des deux côtés. Mais l'entropie n'a fait que prendre une allure de glissement vertigineux du côté chrétien alors qu'elle était plus limitée du côté musulman, avec même certains processus de regain de la cohérence.

L'unité chrétienne n'avait jamais existé pleinement, on l'a déjà dit. Mais la fragmentation s'est accentuée. Déjà la divergence des Eglises latine et grecque, approfondie par le schisme du XIe siècle, creusait un fossé difficile à combler. La dérive de la IVe Croisade contre Constantinople et les chrétiens grecs est éloquente. Sur le plan purement politique, la volonté de particularisme et d'égoïsme national des Etats dynastiques, la croissance de l'idéologie de la nation n'ont fait que s'accentuer, opposant une résistance de plus en plus forte à tout essai de mobilisation chrétienne unifiée.

Cela a même débouché sur le plan idéologique avec la multiplication des révoltes contre la papauté et le système dogmatique qu'elle maintenait. Pensons aux hérésies médiévales, notamment aux hussites, qui mêlent à la critique idéologique l'affirmation du nationalisme tchèque, à Henri VIII, qui « autonomise » « son Eglise » avec quelques corollaires idéologiques minimes. Mais c'est tout le mouvement de la Réforme qui mine le consensus chrétien occidental et, dans sa foulée, tout le courant anticlérical débouchant sur la libre pensée des Lumières et un antichristianisme pur et simple qui affaiblit radicalement la notion même d'un monde chrétien.

Persistance du bloc musulman

Du côté musulman, il n'en est pas de même. Certes, la fragmentation politique est très poussée, contrebalancée cependant du XVIe au XVIIIe siècle par la montée de trois grandes puissances à emprise territoriale étendue : la Perse séfévide et post-séfévide, l'Inde des Grands Mogols et surtout l'Empire ottoman, Etat musulman supranational, mais gouverné par une dynastie turque. Pendant plusieurs siècles, pour l'Occident, « turc » est synonyme de « musulman ».

Il y a bien aussi une certaine fragmentation religieuse. Les partis politico-religieux, qu'on appelle conventionnellement hérésies, sont nombreux en Islam depuis les origines ou presque et beaucoup se sont incarnés en formations étatiques. Surtout le chiisme, parti d'opposition dès le début, resté le plus souvent dans l'opposition, a été reconnu comme idéologie d'Etat par l'Etat séfévide venu au pouvoir en Iran vers 1500.

Cependant rien ne s'est produit de comparable à la Réforme et encore moins à la libre pensée occidentale. Les luttes n'ont pas manqué entre musulmans sur le plan purement politique, idéologique ou idéologico-politique. Mais le sentiment d'unité n'a jamais été radicalement éliminé et bien des circonstances l'ont revivifié où et quand il s'était affaibli.

L'absence ou la faiblesse des mouvements de contestation radicale de la foi musulmane en son fondement, après la période d'effervescence contestatrice du haut Moyen Age et la vigoureuse réaction répressive du XIe siècle, l'échec des tentatives d'ouverture confinant au syncrétisme dans les débuts de l'Empire ottoman devant l'impérieuse raison d'Etat, le renforcement constant de l'appareil clérical ou para-clérical comme organe de diffusion d'un conformisme orthodoxe des plus utiles à l'ordre établi, tout cela a conditionné naturellement la persistance de la foi des simples, de la fidélité, fût-elle hypocrite, des couches majoritaires de la société au vieux credo prêché à La Mecque et à Médine au début du VIIe siècle, tel que l'appareil idéologique l'avait mis au point vers le IXe siècle.

L'explication « idéaliste »
d'un credo « matérialiste »

Mais cette fidélité fut énormément renforcée, surtout à partir du XIXe siècle, par les attaques de l'étranger. C'est là un phénomène universel. Une famille attaquée de l'extérieur voit se ressouder la solidarité de ses membres et se taire les critiques, la veille encore virulentes. Dans les motivations de la fidélité religieuse, une illusion de type idéaliste a, depuis toujours et tout aussi fortement aujourd'hui, privilégié la foi dans les dogmes, la conviction intellectuelle et sentimentale dans leur vérité. Elle a minimisé et même le plus souvent tout simplement occulté ce que j'ai appelé le patriotisme de communauté, lequel, comme tous les patriotismes, débouche aisément sur le nationalisme et le chauvinisme.

Ce facteur, d'ailleurs, déborde de beaucoup le

domaine religieux et se manifeste de la même manière (ou presque) dans les mouvements idéologiques laïques contemporains, les « religions séculières », comme on dit justement, voire dans bien des mouvements de pensée, des « écoles » scientifiques, artistiques, littéraires, politiques, etc. Souvent, la fidélité à l'organisation ou au groupe compte beaucoup plus que le contenu de son credo ou de son programme.

Il est piquant de constater que le contenu « matérialiste » du credo ne garantit aucunement contre l'explication « idéaliste » de l'attachement manifesté à son égard. Il est si agréable à soi-même et si utile à sa propagande de proclamer que cet attachement vient de la valeur intrinsèque des idées affichées !

Ainsi, alors que l'Occident en position hégémonique se complaisait à un déluge d'autocritique, le monde musulman se raidissait contre toute critique. A partir du début du XIXe siècle surtout, la supériorité militaire, politique, économique de l'Occident devient écrasante. Elle se traduit par une intervention de plus en plus accentuée sur le territoire même des peuples musulmans. Elle s'accompagne d'une propagation irrésistible des valeurs et des modes culturelles comme des idéologies occidentales. Les premiers propagateurs de celles-ci sont une section des élites privilégiées de l'Orient musulman et aussi les minorités qu'une même solidarité d'affiliation communautaire unit aux majorités et à des minorités d'Occident : chrétiens et juifs.

La révolte contre l'hégémonie occidentale et ses effets matériels, contre la partie de l'élite au pouvoir qui les favorise, implique forcément et de plus en plus la dévalorisation de ceux qui semblent le mieux

la colporter, de ses manifestations les plus ostensibles sur les plans culturel et idéologique. Le processus est d'ailleurs des plus contradictoires. On ne peut éviter d'emprunter à l'Occident les instruments que crée sa supériorité technologique et cela n'est pas sans conséquences sur les mentalités.

Certaines valeurs diffusées par les idéologies occidentales rencontrent si bien des aspirations humaines universelles qu'elles provoquent une très large adhésion dans les masses, au minimum dans les catégories qu'elles concernent. Ainsi, par exemple, la notion de l'élimination désirable des privilèges du statut ou de la fortune, la notion de la conformité nécessaire des pratiques des gouvernants aux intérêts et aspirations des peuples, pour les femmes et les plus ouverts des mâles l'idéal de l'égalité des deux moitiés de l'espèce humaine.

Précisément, le caractère irrésistible et inévitable de l'adoption de ces apports occidentaux nécessite leur camouflage et le renforcement de l'allégeance à l'Islam. Les procédés pour le camouflage sont multiples et connus depuis toujours dans des situations plus ou moins analogues : le concordisme essentiellement, qui découvre dans la nouvelle pratique ou la nouvelle idée une manifestation de dogmes ou rites anciens, l'attribution d'origines autochtones aux conceptions empruntées, etc.

Pour donner un exemple entre mille, le parlementarisme est décelé sous un vague appel du Coran aux hommes d'autorité à délibérer entre eux avant une décision. Sur la foi de quoi, même un anti-occidental convaincu comme l'imam Khomeyni instaure une Constitution et des élections (peu importe ici leur validité). Le procédé est au fond le même que celui

de l'apologétique chrétienne du XIXe siècle qui découvrait les ères géologiques sous la description biblique des six jours de la Création.

La résultante globale de tout cela est la persistance, jusque sous nos yeux, d'une *certaine* unité musulmane. Il ne s'agit pas d'un bloc véritable comme au Moyen Age ou même selon le modèle de la mouvance soviétique. Mais l'identité musulmane commune limite les discordances (ou leurs manifestations extérieures) plus que ne le font l'idéologie communiste ou l'affiliation chrétienne d'aujourd'hui.

La cause essentielle en est la puissance de pénétration dans les masses de la foi musulmane. Dans ces limites on peut donc parler d'un facteur spirituel. Mais à condition de bien voir que la force de ce facteur spirituel a été et est conditionnée par des situations politiques et sociales du passé et du présent. Le patriotisme de communauté exacerbé maintient vivante et renforce une foi dotée des résonances existentielles profondes que dégagent les religions [5].

L'absence de critique ouverte, publique, depuis longtemps, garde intacte une croyance naïve dans les dogmes proclamés, enseignés à l'école. L'autosatisfaction, sentiment toujours agréable, se maintient, puissante d'appartenir à la communauté privilégiée

5. D'où la supériorité globale sur les mouvements laïques dans la profondeur et la durée de l'engagement obtenu, malgré les exemples nombreux de foi profonde, de dévouement, de sacrifice à la cause qu'on peut relever dans les engagements de type nationaliste ou communiste, par exemple. Un martyr supportera toujours mieux les supplices en cherchant le regard posé sur lui d'une divinité vigilante qu'en se répétant ses raisons d'amour et de haine.

du Bien. Les rites établis au départ dans le cadre d'une communauté restreinte d'Arabie centrale se sont avérés au cours des siècles magnifiquement adaptés à promouvoir le sentiment de l'unité. Notamment le pèlerinage à La Mecque, que les conditions modernes ont immensément facilité et pourvu de proportions grandioses. Les siècles médiévaux ont développé, dans le cadre d'une zone culturelle d'envergure mondiale, tout un réseau de normes et de comportements communs imprégnés de religiosité et surtout de réaffirmations constantes d'appartenance.

Les conflits entre Etats musulmans

Une partie de ces comportements a disparu ou s'est nuancée d'autres éléments avec la pénétration de la technologie moderne et de l'influence européenne. Mais d'autres ont persisté ou se sont renforcés. Pensons seulement à tout ce qui reflète la position dominante du mâle, que des textes sacrés peuvent aisément appuyer puisque rédigés à un moment où cette position était incontestée [6]. On ne s'étonnera pas de voir, dans une vaste partie du monde musulman au moins, les hommes chercher

6. Il faudrait nuancer cette affirmation en invoquant la variété des interprétations possibles et souvent proposées, les contradictions du passage à la pratique, les rencontres avec des traditions très vivaces, différentes dans chaque région, etc. Noter que les textes sacrés justifiant la supériorité masculine ne manquent pas dans les corpus chrétiens et n'ont pas radicalement empêché une lente évolution vers la promotion de la femme.

dans ces textes et dans leur interprétation la plus courante une raison de plus de fidélité à l'Islam, pour eux gage de leur suprématie.

Les gouvernements font de la politique comme tous les gouvernements. Entendons qu'ils défendent les intérêts de leur Etat avant tout. Les couches de la société qui ont voix au chapitre font pression aussi dans le sens de leurs intérêts. Il en résulte forcément des conflits, y compris entre Etats musulmans. Il ne manque pas aujourd'hui de tendances de cet ordre où la théorique solidarité musulmane est aussi souvent et aussi profondément mise à mal que dans le passé. Les alliances d'un Etat musulman ou d'une couche sociale du monde musulman avec des « infidèles » partageant les mêmes intérêts pullulent.

Il reste pourtant qu'une pression permanente existe, issue des profondeurs de la société, pour qu'au moins les apparences de la solidarité soient maintenues. Il reste que des mouvements de masse à incidences politiques au moins peuvent être lancés, défendus, poursuivis sous le drapeau de l'Islam.

Dans chaque cas, le résultat des pressions éventuellement contraires, dans un sens ou dans l'autre, est différent selon les calculs ou même la caractérologie des décideurs [7]. Certains, par exemple, ferment les yeux sur la propagande athéiste de l'Etat soviétique en Asie centrale musulmane pendant certaines périodes et la dénoncent à d'autres. Les cas de ce genre sont multiples. Mais le facteur de la fidélité à la communauté musulmane existe et on doit toujours en tenir compte.

Le facteur qui vient le plus efficacement contrebalancer ce sentiment d'appartenance musulmane, renforcé puissamment par les multiples connivences, complicités, familiarités que tout musulman découvre vite et avec ravissement chez un frère en islam, c'est le nationalisme [ethnique ou « national »], la religion la plus puissante de notre temps. C'est sur lui que les gouvernants désireux de mener une politique autonome peuvent le mieux s'appuyer en suscitant des échos dans les masses.

7. Que l'on pense au colonel Kadhafi. Avant de relever ses ridicules ou de s'effrayer de ses desseins, on devrait étudier ses idées et leur développement. Dans leur naïveté crue, elles révèlent mieux que tout, en une sorte de concentré, la vulgate idéologique en vigueur dans les masses du monde musulman, avec ses contradictions et ses simplifications.

Deux facteurs contraires

Mais le nationalisme prend des formes multiples et fluctuantes dans le monde musulman, dont précisément ce nationalisme de communauté qui contredit le nationalisme national, si j'ose dire. Le monde arabe présente un double ou triple étage idéologique : nationalisme de pays (Egypte, Tunisie, etc.) inégalement puissant ou susceptible d'être renforcé suivant les lieux ; nationalisme arabe, le seul pourvu d'une légitimation idéologique élaborée, tendant à dévaloriser le premier ; nationalisme de communauté musulmane enfin. Le nationalisme arabe a pu servir d'arme efficace pour combattre des initiatives qui s'appuyaient sur l'allégeance musulmane. Le nationalisme iranien et turc peut être souvent puissant, mais son renforcement par les élites qui s'appuyaient sur l'histoire préislamique de ces pays a

peu d'effets sur les masses, attachées avant tout à cette culture populaire, cette morale de base que représente pour elles l'Islam.

En Asie centrale soviétique, la division artificielle en républiques imposée par le régime, la pression officielle pour la laïcisation, la puissance des intrusions slaves tendent à renforcer un nationalisme à la fois grand-turc et musulman. On ajouterait aisément d'autres exemples. La force respective de ces courants varie beaucoup suivant les conjonctures.

On invoque souvent un autre contre-facteur, celui du clivage entre les deux grands partis théologico-politiques de l'Islam, sunnisme et chiisme. Pourtant ce clivage a eu tendance à s'estomper dans les dernières décennies et il est à peu près inopérant en face des non-musulmans. Le chiisme de Khomeyni n'a pas empêché la popularité de son mouvement dans les masses sunnites.

Mais aussi, comme par le passé, tout clivage national supplémentaire peut accentuer, revivifier la vigueur de celui-là. Cela a joué un rôle dans les luttes séculaires entre l'Empire ottoman, rempart du sunnisme, et l'Iran chiite du XVIe au XIXe siècle. Des situations de ce genre apparaissent parfois.

De façon curieuse, la vague de l'intégrisme musulman, virulente en ce moment, peut avoir des conséquences contradictoires sur ce plan. On y a déjà fait allusion, tout musulman attaché à l'Islam a été stimulé par la victoire d'un vieil homme de religion mobilisant des millions d'hommes aux mains nues, au seul cri de « Dieu est le plus grand », contre un régime au faîte de la puissance, pourvu d'une police nombreuse et efficace et de l'armée la plus puissante de toute la région.

Tous les mouvements analogues du monde sunnite, prenant appui sur les principes musulmans pour prôner le retour à la cité politico-religieuse de Médine comme seul remède à tous les maux du siècle, s'en sont sentis encouragés, fortifiés et les masses ont plus volontiers tourné les yeux vers eux [8].

Mais les constructions idéologiques ont leur logique. Retourner à la pureté des origines, traditionnellement, cela a signifié l'abolition des coutumes populaires que le corpus sacré ne prévoyait pas. Pour les sunnites, les rites de déploration du martyre de l'imam Hussein, petit-fils du Prophète, en 680, entrent dans cette catégorie de dérive vers le paganisme. D'où des bagarres récentes en Inde, la mobilisation de foules intégristes sunnites contre ces rites (la *'ashoura*) et les réactions violentes des chiites.

Un bloc improbable

On voit la complexité des facteurs en jeu. Pendant des années, à ses cours du Collège de France, Louis Massignon s'acharnait à présenter des cartes où figuraient (notamment) les ressources agricoles et minières des pays musulmans. Elles sont bien plus considérables encore qu'on pouvait le supposer à

8. J'ai développé ces points, en dernier lieu, dans un article, « L'intégrisme musulman et l'intégrisme de toujours, essai d'explication » (reproduit ci-dessous, chap. IX), dans « Rationalisme et religions » (numéro 72 de la revue *Raison présente*, 4e trimestre 1984), pp. 89 à 104.

cette époque, du moins au niveau des potentialités. Mais une unité qui permettrait à une direction politique unique de les mobiliser semble bien improbable. Un bloc musulman ne paraît pas devoir être l'un des acteurs potentiels de la politique internationale pour les décennies à venir.

Mais cela ne signifie nullement que le facteur de l'unité musulmane soit à éliminer radicalement. C'est cette situation complexe et nuancée que les praticiens et les observateurs de la politique internationale doivent prendre en compte. Ce n'est ni simple ni facile. Mais il vaut mieux en avoir conscience que de prendre pour guide l'un de ces schémas commodes qui égarent la pensée et l'action.

CHAPITRE III

Les schismes politiques de l'Islam comme niches idéologiques (1988)

L'espace limité autorisé par les contraintes de l'édition m'ont forcé à ramasser en quelques lignes, donc de façon plus nette, le thème (essentiel à mon avis) traité ici dans mon optique habituelle. Ce texte a donc paru dans le magnifique Grand Atlas des religions [1], *superbement illustré et intelligemment conçu. Il faut avertir que les religions n'y sont pas traitées par monographies indépendantes mises bout à bout, comme c'est la coutume dans les ouvrages de ce genre. Chacune est évoquée partiellement à plusieurs reprises dans le cadre de sections consacrées à des thèmes généraux différents. Ainsi le texte reproduit ici entre dans le cadre de la section « Les religions : spécificités, rivalités, analogies ». Il sert d'introduction à une sous-section sur l'Islam composée d'exposés sur les « spécificités » islamiques localisées : Islam maghrébin (par H. Elboudrari), en Afrique noire (J.-C. Penrad), en Iran (Y. Richard), Islam indien (M. Gaborieau), indonésien (D. Lombard), en Asie centrale et en Extrême-Orient (F. Au-*

1. Paris, Encyclopaedia universalis, 1988, pp. 118-119.



bin), Islam turc (A. Gökalp), balkanique (A. Popovic) et en Europe occidentale (A. Gökalp).

L'originalité de l'Islam n'est pas dans sa doctrine ni dans son rituel. La doctrine est une variante adaptée du monothéisme judéo-chrétien ; les rites sont puisés dans le même fonds avec intégration de pratiques du paganisme arabe pourvues d'un nouveau sens. C'est une « religion fondée » dont l'initiateur est un prophète (Moḥammad) envoyé par Dieu pour exprimer sa volonté.

L'organisation communautaire des fidèles est plus originale. Il s'agit, comme dans d'autres cas, d'une religion universaliste, ouverte à tous, même si, dans la période initiale, elle fut conçue comme une forme de monothéisme spécialement destinée au peuple arabe. Il en est resté le statut privilégié, quoique subordonné, accordé dans les sociétés à direction musulmane aux juifs et aux chrétiens, censés partager la même foi fondamentale, seulement déformée par les hiérarchies cléricales. En regard, le polythéisme est une injure à Dieu qui mérite la mort.

Mais l'essentiel et le spécifique sont que la communauté *(umma)* des croyants forme un organisme global total, qui encadre tous ses membres à égalité, ceux-ci ayant les mêmes obligations pour la totalité de leur mode de vie, sans cellules monacales à obligations renforcées (christianisme, bouddhisme) [ni collèges sacerdotaux à droits et devoirs

spécifiques (christianisme, manichéisme)] ni privilège à une descendance, même adoptive (judaïsme). Cet organisme global est, au départ, politico-religieux. Le Prophète, à Médine entre 622 et 632, au sein d'une contrée sans Etat, devait fournir à sa communauté, sous l'inspiration divine, des directives aussi bien religieuses et morales que juridiques et politiques.

Le modèle d'origine n'a cessé de s'imposer aux musulmans comme idéal, alors même que le noyau communautaire primitif était dilaté, par la guerre ou, parfois, le prosélytisme pacifique, à des dimensions mondiales et que l'unité de direction devenait le plus souvent un mythe. L'empire unique du début, en même temps qu'il se fragmentait en Etats, voyait aussi les fonctions se spécialiser en son sein. Lentement, la plupart des sujets rejoignaient la communauté spirituelle des dominateurs.

Les divisions primordiales se produisirent donc sur les lignes fixées par les luttes pour la succession du Prophète, dans la direction globale (politico-religieuse) de la communauté. Il fut admis, à la mort de Moḥammad, qu'il aurait un successeur ou lieutenant (*khalîfa,* « calife ») unique. Immédiatement, le choix majoritaire suscita une opposition, celle des partisans du gendre et cousin du Prophète, 'Alî. Sa faction ou son parti, la *shî'at 'Alî,* devenu le parti par excellence *ash-shî'a* (d'où le nom de chiisme), l'imposa au pouvoir suprême après trois autres califes. Mais son court règne (656-661), à la suite de l'assassinat de son prédécesseur, fut secoué par les luttes entre factions. Après lui, qui fut également assassiné, le califat devint héréditaire sous couvert d'élections (par une minorité de notables) fictives.

Un parti avait, au départ, dénoncé comme impie la querelle de la succession. C'est celui des « séparatistes » (khârijites), qui renvoyait dos à dos les adversaires. Les clivages originaux fournirent la matrice d'un processus millénaire de fragmentation par scissions. Les sectes et sous-sectes, produites à l'accoutumée par la convergence des ambitions et des propensions théorisantes, fournirent des structures militantes où pouvaient s'exprimer toutes les tendances de la pensée, utilisables aussi bien par tous les groupes de pression, mobilisant les aspirations politiques et sociales les plus variées. Chaque groupe a eu son histoire, ses théoriciens, ses militants. Il s'est constitué une dogmatique dans le contexte de l'affrontement avec les autres groupes. Chacun se déclarait le véritable Islam qui devait triompher un jour. On a hésité partout, mais beaucoup se sont décidés au *takfîr* des autres partis, c'est-à-dire à les rejeter hors de l'Islam, à les traiter de *kâfir* (mécréants, polythéistes). On en est venu souvent à la lutte armée, révolutionnaire quand il s'est agi d'abattre le pouvoir en place, accusé rituellement d'impiété et d'oppression du peuple.

Les tendances majoritaires ont formé un bloc qu'on appelle le sunnisme. En principe, il s'agit de la fidélité à la tradition, à la voie modèle (*sunna*) indiquée par le Prophète, mais toutes les sectes prétendent la suivre. Le chiisme, fragmenté comme les autres tendances, est resté le plus souvent contestataire, dans un sens tantôt quiétiste, tantôt révolutionnaire. Une branche ou une autre est parvenue au pouvoir, parfois pour des siècles, comme celle des ismaïliens sur un vaste territoire de 910 à 1171. L'énorme secousse produite par ce mouvement

révolutionnaire, à un moment où les croisés attaquaient l'Islam, a provoqué une réaction politique, idéologique et policière qui a rigidifié une orthodoxie sunnite imposée par des dynasties turques. Ce sunnisme, resté dominant, a d'ailleurs admis en son sein comme également légitimes des écoles juridiques et rituelles divergentes. Le chiisme devait devenir en Iran (1502), durablement, une religion d'Etat avec la conversion de la masse du peuple.

Les nombreux sectes ou partis politico-religieux devaient choisir entre de multiples options intellectuelles et pratiques. Ce choix était orienté par la tension perpétuelle entre laxisme relatif et rigorisme moral et rituel, entre quiétisme et activisme, entre adaptation aux exigences de la nature humaine, aux nécessités du pouvoir ou de la lutte pour le pouvoir et messianisme mobilisateur prônant le retour immédiat à la cité idéale de l'origine, entre observance ou conformisme disciplinés et élan personnel passionné vers Dieu.

L'argumentation était procurée par le texte du Coran — le livre dicté par Dieu à Moḥammad et diversement interprété —, par la Tradition concernant les faits et paroles du Prophète, plus ou moins codifiée au cours du IXe siècle surtout, par les grands docteurs du haut Moyen Age canonisés par leurs successeurs. Dans l'immense masse des discussions et controverses apparaît l'influence de la philosophie grecque traduite en arabe, des traditions chrétiennes, juives, mazdéennes, hindouistes et autres. La dynamique interne de l'histoire des idées, les conditions politiques, économiques et sociales, la poussée sourde des substrats préislamiques dans chaque région se combinent pour faire surgir des phéno-

mènes nouveaux, condamnés au départ : le culte des saints et la formation de confréries, associations de type monacal ou quasi monacal pour un culte plus fervent et plus exigeant. Dans ces cellules, entre autres, se développent des tendances mystiques, présentes dès l'origine, recherchant et théorisant une liaison directe, extatique du croyant avec Dieu.

Les Etats ont cherché à limiter au moins les déviations dangereuses par rapport à l'orthodoxie plus ou moins large qu'ils ont choisie. Souvent les intellectuels citadins pourchassés se sont réfugiés dans des cantons isolés où la population a exprimé son particularisme régional par l'adhésion à leurs idées. C'est encore un processus de formation de sectes censées représenter le vrai Islam, mais dont la synthèse doctrinale est pénétrée de conceptions héritées du paganisme préislamique local, parfois aussi du christianisme, du judaïsme, de l'hindouisme, etc. Des syncrétismes se sont ainsi produits. L'activisme politique des sectes ou partis était conditionné par leurs chances de succès. Formations ouvertes au départ, comme l'Islam dans son ensemble, elles ont souvent subi, surtout dans l'échec, l'évolution habituelle vers la structure fermée, sclérosée, en adhérents d'un credo héréditaire. L'association de vérité est devenue normalement une nation ou quasi-nation.

Un certain œcuménisme inter-sectes dominait récemment dans la subordination générale des problèmes religieux aux problèmes de structure politique, sociale et économique. Mais la coïncidence de clivages ethniques avec des divisions entre sectes a eu l'effet contraire de revivifier, ici et là, la spécificité de celles-ci, avec l'effet permanent du facteur du

« patriotisme de communauté », virulent à travers les âges et particulièrement de nos jours. A l'heure actuelle, la fidélité à la communauté musulmane globale domine, chargée d'un sens différent selon les ethnies, les groupes, les classes et catégories sociales, les individus même. Le plus souvent, la foi proprement religieuse en Dieu et l'engagement dans la quête du salut jouent un rôle moindre que ce patriotisme de communauté globale, avec le sentiment d'une opposition historique millénaire aux sociétés chrétiennes et irréligieuses de l'Occident, d'une fidélité acharnée à des règles de vie supérieures, annonçant une société harmonieuse sur le modèle idéalisé du noyau médinois de l'origine, étendu à toute l'humanité.

CHAPITRE IV

Le monde musulman et la politique : le fond du problème (1991)

Ce texte peut paraître répétitif. Il l'est. C'est un condensé qu'il s'est révélé indispensable de rédiger. De tous côtés, on me demandait des interviews, des diagnostics, des opinions. Je répondais de mon mieux en insistant toujours sur les mêmes points fondamentaux. Mais mes propos étaient souvent mal compris. Chacun les interprétait selon ses idées préétablies. Les journalistes, toujours pressés (c'est une nécessité de leur profession), en condensaient l'essence dans une ou deux phrases, de façon souvent contradictoire. Mes mises au point (quand j'avais le courage d'en faire) étaient souvent négligées (encore une loi du genre). On m'a ainsi utilisé pour confirmer l'idée devenue banale selon laquelle le politique et le religieux se confondaient en Islam — idée qui a une racine réelle, mais une racine seulement —, cela étant censé expliquer les péripéties actuelles dans le « monde musulman ». On m'a attribué une assertion selon laquelle « en Islam », toute autorité était sacrée. Il fallait encore et encore des nuances et des corrections. C'est ce qui me poussa à cette mise au point succincte que Le Monde *voulut bien publier (13 juin 1991) et que je ne crois pas inutile.*

Des questions fusent de partout à l'égard de l'Islam ou plutôt du monde des musulmans. On me permettra de préciser en quelques points mes idées réelles sur un problème en effet cardinal.

1) Le noyau originel du monde musulman, la communauté groupée autour du prophète Moḥammad à Médine entre 622 et 632 de l'ère chrétienne, n'est pas « le monde musulman ». Les quelques Galiléens qui suivaient Jésus de Nazareth étaient-ils « le monde chrétien » ?

2) La confusion du pouvoir politique et du pouvoir idéologique qui caractérisait ce petit groupe humain — comme bien d'autres, dont la confrérie pythagoricienne au VI[e] siècle avant notre ère — n'a pas duré dans l'univers historiquement issu de ce noyau primitif ; notre monde physique de galaxies n'est pas identique à celui qui suivit immédiatement le Big Bang. Les deux pouvoirs ont été distincts et même opposés la plupart du temps.

3) Certes, dans le monde musulman classique, la soumission au pouvoir politique est prêchée par les instances du pouvoir idéologique (j'appelle ainsi, sans connotation péjorative, le pouvoir résultant de la spécialisation dans le maniement des concepts, qu'ils soient religieux ou non). Mais il en est tout à fait de même dans le monde chrétien classique.

Pourtant, le monde soumis en principe aux idées musulmanes sur l'univers de l'Au-delà n'est pas identique au monde qui dit avoir pour guide, en ce

domaine très général, les idées chrétiennes. Dans la sphère politico-sociale notamment, les forces de contestation (il y en a toujours et partout) peuvent tirer parti d'arguments idéologiques religieux plus aisément que dans le monde chrétien. Elles ont pu plus facilement s'en servir pour construire des utopies mobilisatrices (je veux dire par « utopies » des plans de société future sans me prononcer sur leurs possibilités de réalisation). Elles se sont effectivement servi de ces « utopies » pour des révolutions multiples qui aboutirent à porter de nouvelles équipes au pouvoir politique. Il faut constater, historiquement, que ces nouveaux pouvoirs ne changèrent pas fondamentalement les structures de la société ni ne mirent en pratique de recettes efficaces pour les changer.

Cependant, on conserva l'idée que des recettes de ce genre (des recettes « utopiques ») existaient, au moins implicitement, dans le message qu'avait apporté le Prophète. Il n'avait, lui, à la différence de Jésus, jamais établi une distinction entre le domaine de Dieu et celui de César, jamais proclamé que le royaume de Dieu n'était pas de ce monde. Il avait pris des décisions politiques, jugé et légiféré au moins pour la communauté de Médine. Le message divin transmis par lui et les avis particuliers inspirés par la Divinité qu'il communiquait pouvaient et devaient, pensait-on, servir de guides à ceux qui étaient appelés à gouverner les croyants.

Déceptions cumulées

4) La communauté (*oumma*), idéalement formée par les croyants, devait constituer le lieu de la mobilisation pour la réalisation de l'utopie en même temps que pour le service de Dieu, pour la manifestation organisée du respect, de la dévotion qui lui sont dus. Elle devait aussi en fournir les cadres.

En théorie, elle doit en permanence mobiliser pour la réalisation terrestre de l'utopie, puis pour le soutien de l'utopie quand celle-ci est supposée réalisée. Elle constitue comme une armée, en principe mobilisée dans sa totalité. Il n'est pas question d'accorder un statut tout à fait particulier à une corporation en elle-même sacrée (comme le clergé chrétien ou les Parfaits manichéens) ni d'établir un clivage entre des cellules monacales appliquant strictement la doctrine et des masses de sympathisants laïcs comme (en principe) dans le bouddhisme.

5) A l'époque contemporaine, depuis le XIXe siècle, les déceptions cumulées des masses et des élites musulmanes sur les régimes traditionnels, ajoutées à leur humiliation et à leur envie à l'égard du modèle occidental, devenu à la fois hégémonique et séduisant, ont conduit à l'adoption très large des recettes politico-sociales élaborées dans le cadre de ce monde occidental, des recettes de gouvernement des hommes censées faciliter la domination sur les choses. Selon le processus habituel, ces recettes systématisées, idéologisées (en deux vagues : libéralisme, puis socialisme) ont été élaborées en panacées. Cela n'empêchait pas la persistance de la fidélité envers les recettes traditionnelles sur le plan existentiel, celui des rapports « verticaux » entre l'homme et l'Au-delà.

Plus récemment, la déception à l'égard de ces recettes politico-sociales occidentales s'est généralisée. Leur adoption, partielle ou non, « authentique » ou non, n'avait visiblement pas eu les résultats fantastiques qu'on en attendait. Ne décevaient-elles pas d'ailleurs tout autant les pays où elles avaient été conçues ? Cette déception, jointe à l'exacerbation du patriotisme de communauté devant les effets de domination durement subis, gonflait les rangs des organisations qui avaient toujours prêché le retour à la panacée islamique traditionnelle.

6) Il n'y a pas d'explication simple des situations actuelles dans « le monde musulman » par les textes, les idées, les structures qu'avait inaugurés le Prophète, développés dans le noyau originel ou sa floraison médiévale, non sans de multiples combinaisons avec des idées et des structures d'une tout autre origine — beaucoup plus présentes qu'on le pense ordinairement — dans le complexe culturel qu'on peut appeler culture musulmane traditionnelle, avec ses multiples faces.

La diffusion, dans le monde où la religion musulmane est en position dominante, de régimes autoritaires et de tyrannies plus ou moins sanguinaires et tortionnaires ne vient pas du message du Prophète dans ses diverses versions. Elle découle des mêmes causes que dans le tiers-monde non musulman. On peut seulement opposer à ceux qui mettent en avant la panacée musulmane que ledit message n'a pas empêché — ni plus ni moins que les divers messages idéologiques (fussent-ils en eux-mêmes des plus admirables) n'ont empêché les luttes pour le pouvoir

(politique ou/et idéologique) — les compétitions féroces pour l'accaparement des richesses, avec leur aboutissement ordinaire sur des tyrannies.

La diffusion de tels régimes est facilitée — dans le monde musulman comme ailleurs — par le patriotisme de communauté comme par les patriotismes ethniques et nationaux, tous passant aisément au nationalisme exacerbé et au chauvinisme.

De même, cette diffusion est aidée par le concept universel et tenace de l'existence d'une panacée suprême pour tous les maux sociaux. Une panacée supposée garantie par des facteurs supra-humains, qu'il s'agisse d'une divinité omnipotente ou de lois de l'Histoire supposées non moins omnipotentes.

Dans le monde musulman, il faut seulement noter que la panacée de type religieux s'impose plus efficacement aux esprits qu'ailleurs du fait de la liaison étroite, dans l'idéologie musulmane traditionnelle, entre les recettes temporelles idéales (l'utopie) et les recettes existentielles, avec leur mythologie merveilleuse et le soulagement qu'elles apportent aux détresses, à l'égarement de l'humanité.

« *Désenchantement* » *du monde*

7) Le monde musulman n'a pas échappé au « désenchantement » (*Entzauberung*) du monde si bien analysé par Max Weber. On peut discuter des causes de ce phénomène qui ne coïncide pas absolument avec ce qu'on entend généralement par « sécularisation » ou, en France, « laïcité ». La diffusion

des mécanismes techniques et de la compréhension de leur causalité en paraît la principale cause. Mais, en Occident, le phénomène, plus précoce et plus intense, a sapé la fidélité à l'idéologie religieuse traditionnelle comme aux organisations qui la représentaient. Dans le monde musulman, la croyance aux mécanismes surnaturels s'est trouvée relayée par le patriotisme de communauté pour assurer la fidélité au moins aux formes extérieures de la foi traditionnelle. Dieu n'y est pas mort. Mais la croyance profonde en Dieu a été largement remplacée (dans les faits quoique non dans les mots) par la croyance en l'Islam.

8) En conclusion, il est absurde et vain de chercher à expliquer les attitudes des gouvernants, des masses et des élites du monde musulman par tel élément structurel de la dogmatique musulmane ou par telle phrase du Coran et de la Tradition, fussent-ils interprétés avec éloquence et poésie ou encore avec des développements métaphysiques suggérant de fulgurantes profondeurs. Ici comme ailleurs fonctionnent les mécanismes universels et permanents de la dynamique habituelle des sociétés humaines. Il faut tenir grand compte des particularités culturelles et de l'histoire particulière de ces sociétés-là. Mais tout cela n'abolit aucunement l'efficience suprême de la normalité sociale humaine.

CHAPITRE V

La notion de minorité et l'Islam (1985)

Cet article a été ma contribution à un volume collectif édité par le Groupement pour le droit des minorités, volume portant le titre (quelque peu inadéquat en ce qui concerne mon texte) : Les Minorités à l'âge de l'Etat-nation. *J'essaie d'y éclaircir une question très souvent mal comprise, obscurcie en particulier parce qu'on veut la mesurer à l'aune de la notion de « tolérance » telle qu'elle s'est développée dans les conditions de l'histoire européenne. Il s'agit dans le monde musulman de tout autre chose. A l'accoutumée, les feux croisés de l'apologétique musulmane ou pro-musulmane qui veut retrouver à tout prix, inconsciemment, dans l'histoire de l'Islam les valeurs d'origine européenne, universellement admises aujourd'hui, et du dénigrement europé-américain de teinte dite « raciste » ont convergé pour brouiller à peu près irrémédiablement le tableau des réalités historiques et sociales. Peut-on parvenir à accréditer une vision plus documentée et plus raisonnable ? Il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre.*

Il faut en prendre conscience. La conception de communautés minoritaires comme groupements, dont les membres doivent se voir garantir des droits équivalents à ceux de la majorité sur tous les plans et qui ont aussi droit à une existence collective, cette conception est une idée récente. Elle n'a commencé à être reconnue publiquement qu'en 1919. Il est donc tout à fait normal qu'elle soit absente de la doctrine musulmane classique qui s'est fixée au haut Moyen Age.

Le pluralisme hiérarchisé

Par contre, la reconnaissance pratique et théorique de l'existence de communautés subordonnées à l'intérieur d'un Etat, chacune jouissant d'un statut particulier, qui implique à la fois soumission et acceptation (donc protection dans une certaine mesure), est universelle. Elle se retrouve dans l'islam avec un développement tout particulier. Dans l'Islam, comme ailleurs, on exclut de ces statuts des communautés proclamées illégitimes.

Autrefois, comme aujourd'hui, les communautés dont il s'agit sont infériorisées, subordonnées d'une façon ou d'une autre, mais pas forcément minoritaires. En vertu de l'idéologie démocratique, on a tendu à identifier les deux concepts : personne ne devrait être infériorisé, mais s'il en est qui le sont, c'est qu'ils sont minoritaires. Donc on parle automatiquement de minorités dans tous les cas d'infériorisation. Mais ceux qui ont réfléchi sur la question ont conscience de l'inadéquation de ce vocabulaire. « Il existe un large consensus chez les sociologues selon lequel le terme [de " groupe minoritaire ", *minority group*] ne doit pas être regardé comme un concept statistique », écrit le sociologue américain Preston Valien dans le *Dictionary of Social Sciences* patronné par l'UNESCO[1]. Autrement dit, un « groupe minoritaire », une minorité peut très bien représenter la majorité dans un pays donné !

Dans le monde musulman classique, on proclame l'exigence de l'Etat idéal de la vérité et on s'adapte à la domination de l'Etat réel de la force. Au début, les deux étaient censés coïncider : l'Etat de la force devait être considéré, tendanciellement au moins, comme l'Etat de la vérité. On y mit quelques nuances par la suite, on reconnut nettement l'écart des deux concepts. Les plus radicaux, ceux qui voyaient dans cet écart un gouffre, tentèrent de faire à nouveau se rejoindre les deux mondes par l'usage, justement, de la force. Nous en sommes encore là.

Dans ces deux représentations, il n'est pas question des droits de la minorité ou de la majorité. L'Etat de la force donne le pouvoir au plus fort. L'Etat de la vérité légitime le pouvoir de ceux qui détiennent la vérité. La faiblesse n'a pas le pouvoir de prévaloir sur la force. L'erreur n'a pas le

1. *A Dictionary of Social Sciences*, J. GOULD et W. L. KOLB éd., Londres, Tavistock Publications, 1964, p. 433.

droit de prévaloir sur la vérité[2]. Le nombre n'y fait rien[3].

Notons au passage l'écart théorique avec les conceptions chrétiennes, car cet écart théorique a eu et a encore des conséquences pratiques. La doctrine de l'islam présuppose bien un Etat de la vérité. La doctrine chrétienne, pour des raisons historiques, ne tient compte que d'une communauté de la vérité qui devrait obtenir l'appui de l'Etat de la force, mais qui ne s'y identifiera jamais.

Il existe deux types de communautés « minoritaires » dans le sens conventionnel qu'on a indiqué, c'est-à-dire n'appartenant pas à la communauté qui

2. Toute formation idéologique disposant d'un pouvoir de type politique est poussée à ériger cela en principe. Elle est tentée d'interdire l'enseignement et la diffusion de « l'erreur » aussitôt qu'elle le peut. « Quelle mort plus funeste pour les âmes que la liberté accordée à l'erreur ? » *(quae peior mors animae, quam libertas erroris ?)* disait saint Augustin (*Epistola,* 166) que cite avec complaisance, en le développant, le pape Grégoire XVI dans l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832 condamnant Lamennais : texte latin du passage dans Denzinger, *Enchiridion symbolorum,* 31e éd., Friburgi Brisgoviae, Herder, 1957, no 1614 ; traduction française par G. MICHON avec autres extraits dans *Les Documents pontificaux sur la démocratie et la société moderne,* Paris, Rieder, 1928, pp. 68-74.

3. La loi du nombre réapparaît parfois — de façon embarrassée d'ailleurs — dans les Etats et formations idéologiques au niveau de la définition de la vérité, lorsque celle-ci n'est pas dite (ou pas seulement) par un personnage censé infaillible ou n'émane pas, comme dans l'islam ou le judaïsme, d'autorités savantes multiples émettant des opinions compétentes (éventuellement contradictoires) sur des points donnés. Ainsi les conciles œcuméniques et les congrès communistes énoncent-ils à la majorité une vérité éternelle. Les seconds, n'ayant pas la ressource de justifier l'autorité de la majorité par l'inspiration du Saint-Esprit, doivent recourir à un tri savant et complexe des votants suivi d'une théorisation incohérente sur les charismes des partis dits prolétariens.

se reconnaît dans les détenteurs du pouvoir politique ou/et qui proclame une vérité qu'elle a le pouvoir de faire prévaloir.

Il y a les « minorités » ethniques. Ce sont des « sous-groupes à l'intérieur d'une culture qu'on distingue du groupe dominant en raison de différences dans la physionomie, la langue, les coutumes ou les modèles culturels (ainsi que toute combinaison de ces facteurs) ». « De tels sous-groupes, ajoute celui qui propose cette définition, le sociologue américain R. A. Schermerhorn, sont regardés comme intrinsèquement différents, des " non-membres " du groupe dominant ; pour cette raison, ils sont exclus consciemment ou inconsciemment d'une pleine participation à la vie de la culture en question[4]. » En tout premier lieu, dans les cas qui nous occupent ici, il s'agit des communautés qui se réclament d'une identité d'origine différente de celle du groupe dominant, qui portent à ce titre un nom de peuple différent et qui, le plus souvent, parlent une langue différente.

On doit les distinguer en partie des « minorités » religieuses ou plutôt confessionnelles, plus simplement des confessions. Elles se différencient du groupe dominant en principe par les idées, par l'idéologie qu'elles professent et par les pratiques que celle-ci est censée inspirer. Pratiquement, pour les époques et la région qui nous préoccupent, il s'agit d'idées et de rites religieux et d'un groupement en communautés structurées présentant à bien des

4. R. A. SCHERMERHORN, *These Our People,* Boston, Heath, 1949, p. 5, cité dans *A Dictionary...,* p. 433.

égards l'allure de petites nations, de quasi-nations [5].

Dans le monde musulman classique, il y a des « minorités ethniques », mais elles ne sont normalement pas prises en considération. On peut s'identifier comme se rattachant à l'une d'entre elles, se dire ou être dit Arabe, Persan, Turc, Berbère, etc. Mais beaucoup de cas sont mixtes ou flous. Cette identification est socialement peu pertinente ou pas pertinente du tout au regard de l'identification par rapport au genre de vie (nomades, paysans sédentaires, citadins) ou par rapport aux communautés religieuses, aux confessions. Il faut noter qu'il en est à peu près de même dans le monde chrétien d'Occident au Moyen Age. On s'y identifie comme chrétien avant de se reconnaître Français (ou Poitevin, Bourguignon, Picard, etc.), Espagnol (ou Castillan, Aragonais, etc.), Italien (ou Toscan, Lombard, etc.).

Dans le même univers, il y a donc des confessions « minoritaires », et c'est là la différence essentielle reconnue par le droit et la conscience publique entre les sujets d'un même Etat. Elles sont normalement subordonnées, puisque, dans la pratique, elles sont les plus faibles et que, dans la théorie, elles ne sont pas la communauté de la vérité, du moins de la pleine vérité. On peut parler là d'un pluralisme hiérarchisé. Parmi elles, il en est de légitimes pour lesquelles le terme de « tolérées » n'est pas le plus adéquat. Elles jouissent d'un statut bien défini, codifié, impliquant soumission et protection. Ce sont celles qui sont, en principe (selon la définition des

5. J'ai tenté une mise en place de ces formations dans un cadre synthétique dans mon article « Nation et idéologie » (*Encyclopaedia universalis*, vol. XI, Paris, 1971, pp. 565-577) [reproduit dans *De Pythagore à Lénine*, chap. II].

dominants), monothéistes : chrétiens, juifs, mazdéens. Il y en a aussi d'illégitimes qu'on peut parfois tolérer dans la pratique, mais qui doivent, en principe, être expulsées ou anéanties, car elles représentent un mensonge criminel, un blasphème, une prise de parti contre Dieu. Ce sont les polythéistes « idolâtres ».

Les relations entre les membres des diverses ethnies (on ne peut guère parler de « communautés » au sens propre) ne sont pas codifiées puisqu'elles ne sont souvent pas aperçues et que les affiliations ne sont souvent pas nettes, que l'importance attachée à celles-ci le cède de beaucoup, comme on l'a dit, au rattachement à un genre de vie donné, à une confession ou encore à une couche sociale (l'élite et la masse selon la catégorisation habituelle au Moyen Age islamique). Il y a des exceptions, certes, dans la pratique : le privilège politique des Arabes de souche au seul Ier siècle de l'hégire, celui des Turcs dans les Etats mamelouks, etc. Mais ni les sujets ni les théoriciens ne trouvent scandaleux normalement qu'une masse relevant d'une ethnie soit gouvernée par un monarque et une couche de dirigeants appartenant à une autre ethnie. L'indignation à ce sujet est un phénomène récent dans l'univers dominé par l'Islam.

Par contre, le statut des confessions légitimes subordonnées est strictement défini par le droit canonique musulman. C'est le fameux statut de *dhimma,* c'est-à-dire de « protection » accordée par le supérieur à l'inférieur. Il est la règle pour les membres des confessions monothéistes. En principe, le protégé jouit de la sûreté de sa personne et de ses biens, sa communauté suit ses règles propres, s'administre de façon autonome sous l'autorité et la

responsabilité de dirigeants reconnus et honorés par le pouvoir. En revanche, il doit être soumis aux règles générales de l'Etat, payer une taxe spéciale, ne pas manifester d' « insolence » à l'égard de la confession dominante, se laisser reconnaître par des marques extérieures comme « protégé » (*dhimmi*) et non-membre de la communauté dominante, ne pas faire de prosélytisme parmi les prédominants[6]. A bien des égards, cela ressemble au statut des adhérents des Eglises et autres corps confessionnels en URSS et dans les pays de même régime actuellement (en 1992). Ils ont — en principe — droit à la liberté de conscience et à l'exercice de leur culte. Mais seule la liberté de propagande antireligieuse est reconnue (art. 52 de la Constitution de 1977[7]). Le privilège de supériorité dû à la possession de la vérité est donc reconnu à une « confession » aberrante par rapport aux conditions médiévales : la « confession » des athées.

Le système ainsi organisé est parvenu à son plus haut point de codification dans l'Empire ottoman. C'est pourquoi il est souvent désigné d'un terme turc comme le système des *millet*—s. *Millet* est la forme turquisée du mot arabe *milla(t),* au pluriel *milal.* Ce terme a eu, comme de coutume, une gamme de valeurs assez étendue. Les équivalents peuvent être : « nation ; communauté religieuse, religion, doctrine religieuse particulière à une

6. Le meilleur exposé synthétique est celui de Claude CAHEN, article « Dhimma », *Encyclopédie de l'Islam,* 2e éd. française, t. II, Leyde, Brill, et Paris, Maisonneuve et Larose, 1965, pp. 234-238.

7. La Constitution de la RSFSR (République socialiste fédérative soviétique de Russie), en 1918, reconnaissait encore « la liberté de propagande religieuse et antireligieuse » à tous les citoyens (art. 13). Il n'en est plus question dans la Constitution de 1924.

nation, à une communauté ». L'organisation de chacune en corps social relativement autonome, doté à la fois d'une administration propre et d'une doctrine, est le point important.

Dégradation et exploitation du système

Le tableau change au cours du XIXe siècle sous l'effet de l'affaiblissement des Etats musulmans. Cet affaiblissement est accompagné de l'influence de la culture des puissances désormais prépondérantes, comme il est — sociologiquement — de règle. Les idéologies, les types de structure politique et sociale, mis au point en Europe au cours d'une évolution de plusieurs siècles, pénètrent de partout, progressivement, le monde musulman. Un facteur important de cette pénétration (quand elle n'est pas directement imposée par la force) est le fait qu'on voit en eux les causes de la supériorité politique, économique, scientifique, militaire acquise par l'Occident, comme du progrès de celui-ci, apparemment constant à l'époque, dans la voie de la richesse et du bien-être.

Un autre facteur dans le même sens — et il doit s'avérer le plus important — est que ces idéologies et les structures qu'elles inspirent vont à la rencontre d'aspirations humaines universelles, présentes au moins virtuellement dans le monde de l'islam comme ailleurs, mais refoulées pendant des siècles. On admettait généralement, sous l'effet des conditions économiques et politiques, qu'elles étaient irréalisables. Avec quelque retard sur l'Europe, on entrevoit qu'elles pourraient ne plus l'être tellement. « Le bonheur est une idée neuve en Europe », disait

Saint-Just. Au siècle suivant, cette idée pénètre lentement le monde musulman. C'est la fin de la résignation.

Les revendications de masse vont désormais dans ce sens, celui de la participation de tous aux décisions du pouvoir et de la suppression des privilèges innés. Ce sont, dans un premier temps, les élites de la confession prépondérante qui se sentent autorisées, en vertu des principes nouveaux, à réclamer une part dans le processus de décision politique ainsi que des garanties pour la sûreté de leurs personnes et de leurs biens. Ces garanties manquaient cruellement sous le régime des monarchies despotiques, forme habituelle du gouvernement dans les pays musulmans. D'ailleurs les membres des confessions minoritaires et les étrangers européens ou américains en jouirent avant les musulmans, du fait de la protection des puissances dominantes. Ces puissances d'Occident, dont les souverains locaux pouvaient désormais difficilement négliger les désirs (même si leur pays n'était pas colonisé), entendaient que leurs nationaux (les commerçants notamment) jouissent de toutes les garanties dans leurs opérations. Elles protégeaient aussi les membres des confessions minoritaires qui avaient au milieu d'elles-mêmes des coreligionnaires détenteurs du pouvoir (chrétiens) ou formant un groupe de pression puissant (juifs). Ces minoritaires avaient des facilités spéciales pour servir d'intermédiaires entre les deux univers, ils en faisaient usage et en tiraient profit.

Les élites, qui revendiquent une part du pouvoir et des institutions de contrôle vis-à-vis des abus de l'Etat, mobilisent les masses pour faire pression en

ce sens et les masses exigent de plus en plus les mêmes avantages. Le cadre qui se prête le mieux à ces mobilisations est celui défini par les appartenances ethniques, quoique, pendant toute une période de transition, le cadre confessionnel et celui de l'Etat pluriconfessionnel et pluriethnique, tous deux traditionnels, restent des concurrents sérieux de ce nouveau cadre nationaliste. L'idéologie nationaliste, importée d'Occident, mais rencontrant des sentiments profonds, exerce une action décisive. Au sein de l'Empire ottoman, puisque des communautés chrétiennes, les Grecs, les Serbes, les Roumains, les Bulgares, ont obtenu leur autonomie, puis leur indépendance en vertu de leurs caractéristiques nationales — la langue en premier lieu —, pourquoi pas les Albanais, les Arabes, les Kurdes musulmans ? Comme de coutume, des groupes se forment autour de personnalités charismatiques et ambitieuses pour revendiquer une autonomie ou une indépendance qui leur assurera le pouvoir. Ils déclenchent des mobilisations massives.

Dans ce processus, les puissances d'Occident, tentées par la faiblesse des Etats musulmans et adoptant de plus en plus partout une politique impérialiste, prennent appui, chacune, sur telle ou telle communauté « minoritaire ». Tabler sur les divisions de l'adversaire ou des proies qu'on attaque est une loi éternelle de la politique. Les dirigeants des communautés en question sont naturellement tentés, pour le moins, d'accepter cette aide. Le pluralisme hiérarchisé est exploité par un effort de domination extérieur.

Les membres des confessions « minoritaires » sont placés devant un choix très difficile. Ils se

partagent et oscillent suivant leur caractère ou leur situation personnels, comme suivant les fluctuations des situations de leur pays à l'intérieur et à l'extérieur. Ils peuvent aspirer avant tout à être des citoyens de plein exercice dans un Etat affranchi de la domination directe ou indirecte de l'étranger. Dès lors, ils participent au combat national éventuel pour l'affranchissement. En revanche, ils demandent la pleine liberté et la pleine égalité. Avec la progression des idées et (bien moins) des pratiques démocratiques, la situation traditionnelle de *dhimmi* devient insupportable. La pleine liberté et la pleine égalité de tous paraissent exiger une homogénéisation de la nation, au moins dans une forte mesure. On rejoindra alors pleinement le type occidental de la nation-Etat.

Entre autres, une telle évolution suppose l'application égale à tous des dispositions légales édictées par l'Etat. Mais cela exige au moins l'abaissement des barrières entre confessions, le laminage du droit particulier selon lequel chacune s'administrait de façon à peu près autonome. Cette quasi-autonomie donnait des pouvoirs excessifs aux dirigeants de la communauté, mais aussi constituait une certaine protection à l'égard des décisions de l'Etat musulman.

Les minoritaires réclament d'abord un traitement égal entre les confessions, soit la fin du privilège musulman. L'Etat cherche normalement à assurer son emprise également sur tous ses sujets : les barrières confessionnelles sont un obstacle sur cette voie. Il y a une certaine convergence. Mais des obstacles très forts apparaissent vite.

La logique de l'homogénéisation de l'Etat va dans le sens de règles juridiques égales pour tous. Mais chaque confession, majoritaire ou minoritaire, suit des règles différentes, en principe intangibles parce que sacralisées, surtout en ce qui concerne ce qu'on appelle le statut personnel : droit de la famille, du mariage, des successions. Il faut des tribunaux confessionnels spéciaux pour bien connaître ces règles et les appliquer, pour espérer aussi voir respecter leurs décisions. La plupart du temps, on ne peut trouver de solution moyenne adaptable à tous les systèmes juridiques en présence et la cléricature de chaque confession défend farouchement ses postes de contrôle.

On peut naturellement ne pas aller jusqu'au bout d'une logique ou de l'autre, homogénéiser seulement jusqu'à un certain point et pas au-delà. Mais les limites sont difficiles à fixer. les membres des confessions minoritaires sont tentés par le modèle dit habituellement laïque, appliqué avec le plus de conséquence en France depuis la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Les confessions ne seraient plus que des associations de gens partageant des idées communes, des sociétés de pensée en somme. Leurs membres devraient suivre en tout point les règles juridiques édictées par l'Etat. C'est le modèle que voulut appliquer totalement Mustafa Kemal Atatürk. La plupart des Etats musulmans ne l'adoptèrent qu'en maintenant la pratique de certains particularismes confesssionnels.

Les minoritaires s'aperçoivent vite d'un inconvénient majeur de la voie dite laïque. Dans une société théoriquement homogène, la décision appartient à la majorité ou aux plus forts. Dans la plupart des pays traditionnellement musulmans, la majorité est

musulmane. Les plus forts sont aussi en règle générale les musulmans.

Cela n'aurait pas de grands inconvénients si la structure communautaire était entièrement réduite à des sociétés de pensée qui ne cherchent pas à empiéter l'une sur le domaine des autres. Mais ce n'est pas le cas dans le monde musulman. On n'est pas passé brusquement de la quasi-nation à la non-communauté, d'un extrême à l'autre.

L'élément dominant est toujours identifié comme membre d'une confession particulière. Il est toujours soupçonné de vouloir prendre des mesures qui privilégient sa confession et qui briment les autres.

Les musulmans, à la prédominance institutionnellement garantie autrefois, mais dont les croyances et les mœurs traditionnelles ont toujours été attaquées par les étrangers, soupçonnent dans chaque disposition en rupture avec les normes musulmanes une attaque nouvelle contre eux. Toute présence en trop grand nombre d'anciens minoritaires dans une institution quelconque paraît encore une agression.

Les minorités qui voudraient s'en tenir à un « laïcisme » atténué, à la reconnaissance de l'égalité totale des groupes confessionnels se heurtent à un obstacle. Si chacune conserve ses règles, il en est de même de la communauté musulmane (ou des communautés musulmanes). Or les règles de celle-ci ont été formulées à une époque de suprématie incontestable. Comme ce fut le cas dans l'Occident chrétien au Moyen Age, les règles de la communauté prédominante veillaient jalousement à ce que sa suprématie ne soit pas mise en cause dans la vie quotidienne. Par exemple, un prédominant ne devait pas être domestique chez un « minoritaire », une

femme de cette communauté prédominante ne devait pas épouser un homme « minoritaire ». Domestique et épouse sont normalement des subordonnés dans ces sociétés et l'abaissement, même limité et occasionnel, d'un prépondérant est un mauvais exemple.

En bref, les minoritaires restent attachés à un pluralisme limité et dégagé de son caractère hiérarchique. Quand ils se rallient à l'homogénéisation, il s'agit d'une homogénéisation sur une base écartant tout relent de la suprématie musulmane du passé. Les musulmans, quant à eux, ne voient comme issue que la perpétuation du pluralisme, avec, à la rigueur, une atténuation de la hiérarchisation ou bien une homogénéisation qui entérinerait une partie au moins de leurs normes propres étendues à toute la société. Or ces normes, ils ne s'en aperçoivent pas toujours, consacrent dans la plupart des cas leur suprématie passée, conservée grâce à leur majorité dans la société actuelle.

Sur le plan des ethnies, c'est la pénétration de l'idéologie nationaliste mise au point en Occident, associée au nouvel esprit démocratique, qui, peu à peu, mobilise des revendications virtuelles, fait ressentir comme blessantes des inégalités admises comme normales ou à peine déplaisantes à l'époque de la résignation. Les différenciations sur ce plan se font de plus en plus pertinentes, au sein même d'une confession commune, les contours des ethnies se fixent — en général — autour de la langue. Enfin des revendications se font jour.

La période de lutte contre l'emprise étrangère limite pendant un temps ce processus. Beaucoup voient la « contradiction principale » dans leur

hostilité à cette emprise, ce qui pousse à la lutte côte à côte avec les membres de l'ethnie (et de la confesssion) dominante. Mais, contradictoirement, d'autres sont sensibles aux offres d'appui d'une puissance ou de l'autre dans ses efforts pour recruter des clients dans la région. Cela se traduit souvent par des oscillations d'une position à l'autre au sein des « minorités » ethniques comme des « minorités » confessionnelles.

Contradictions de l'Etat homogène

On ne cherchera pas à retracer ici le processus historique complexe qui, dans le monde où dominait l'Islam, sur la base de la volonté d'autonomie de décision collective, dans un contexte mondial qui la favorisait et des facteurs indiqués ci-dessus, a mené à l'instauration d'Etats nationaux qui se veulent homogènes. Pourtant l'homogénéisation porte en elle des contradictions, particulièrement aiguës dans le monde de l'Islam, mais qui se manifestent ailleurs aussi.

La règle de la démocratie est que la décision appartienne à la majorité. Cela est accepté assez normalement dans un Etat homogène. Mais des problèmes très graves surgissent quand il y a des Etats dans l'Etat.

Il faudrait beaucoup de nuances pour définir avec quelque précision et en tenant compte de tous les degrés, de toutes les formes, ce concept. Disons en gros qu'il s'agit de tous les cas où une formation communautaire s'attribue (en grande partie au

moins) le rôle d'une société globale [8]. En général, une société ne peut supporter deux centres de pouvoir concurrents (et encore moins un plus grand nombre), qui, tous deux également, exigent l'allégeance sans faille des mêmes individus et groupements. « Tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine ; et nulle cité, nulle maison divisée contre elle-même ne saurait se maintenir », énonçait Jésus de Nazareth [9]. Dix-neuf siècles plus tard, en statège politique, Lénine lui faisait écho en expliquant l'impossibilité d'un double pouvoir tant soit peu durable [10].

Si, dans une communauté théoriquement démocratique, on peut soupçonner que la décision de la majorité traduit la volonté d'un groupe global, de type national, d'imposer sa loi à d'autres groupes de même type, on court droit à la révolte de ceux-ci. Dans ce sens, Rousseau n'avait pas tort. Le fonctionnement démocratique, l'acceptation sans heurt de la décision de la majorité supposent une homogénéisation poussée, la suppression ou le laminage, la

8. Le concept indispensable de « société globale » a été défini et développé par Georges GURVITCH. Voir particulièrement ses livres *Déterminismes sociaux et Liberté humaine*, Paris, PUF, 1955, pp. 193 *sqq*., et *La Vocation actuelle de la sociologie*, t. I, 4ᵉ éd., Paris, PUF, 1968, pp. 447 *sqq*.

9. Matthieu, 12, 25 ; cf. Marc, 3, 24-25 ; Luc, 11, 17.

10. LÉNINE, « Sur la dualité du pouvoir », *Pravda*, 20(7) avril 1917, trad. fr. dans *Œuvres* (4ᵉ éd.), t. XXIV, Paris (Ed. sociales) et Moscou (éd. en langues étrangères), 1958, pp. 28-31. *Cf.* surtout la brochure du même, *Les Tâches du prolétariat dans notre Révolution*, Peterburg, 1917, écrite en avril, trad. dans *Œuvres, ibid.*, pp. 47-84. « Il ne fait aucun doute que cet " enchevêtrement " [de deux dictatures] *ne peut* durer longtemps. *Il ne saurait exister* deux pouvoirs dans un Etat. L'un des deux doit disparaître » (p. 53). C'est Lénine qui souligne.

réduction de certains types, au moins, de « corps intermédiaires » à l'état non politique de « sociétés de pensée ».

L'idéologie nationaliste a conquis tous les esprits ici ou ailleurs, si camouflée que parfois elle puisse être. Elle a normalement la hantise de l'unité nationale. La convergence avec l'adoption de la règle démocratique de la majorité et avec l'exigence d'homogénéité qui en résulte a des effets redoutables.

Dans le monde musulman, tout le monde ou presque s'accorde à dénoncer dans les « minorités » confessionnelles et ethniques un obstacle à l'Etat démocratique et homogène, car on a, au moins, la vague conscience de ce qui vient d'être dit, de l'incompatibilité de la démocratie et de l'existence de corps « minoritaires » de type étatique.

Cela semble signifier le laminage des particularismes confessionnels et ethniques. Les confessions avaient encore, il y a peu (et au moins le souvenir en reste vivace), le caractère de quasi-nations et de quasi-Etats. Les « minorités » ethniques sont exposées par la logique de la revendication politique à des surenchères de groupes qui exigent pour elles un statut d'autonomie quasi étatique et, à l'extrême, l'indépendance pleine et entière. De toute façon, on va à la rupture de l'unité nationale.

Une partie plus importante des membres des minorités veulent la démocratie, mais soupçonnent (souvent à juste titre) les majoritaires ou/et les prédominants d'abuser de leur situation pour faire prévaloir leurs intérêts propres. Ils sont poussés à réclamer l'homogénéisation pour favoriser l'instauration de l'Etat démocratique. Mais, contradictoirement, la structure communautaire pluraliste leur paraît une protection. Malheureusement, le pluralisme communautaire tend toujours à revenir à une hiérarchisation.

La majorité confessionnelle ou/et ethnique veut bénéficier des avantages que la démocratie homogène accorde à la majorité. Souvent elle ne se rend même pas compte qu'elle impose ainsi des normes qui sont parfois des vestiges du privilège musulman, de règle dans la société traditionnelle. Elle tend à s'identifier à la nation et à unifier la nation autour de ses propres normes traditionnelles.

Le mouvement « intégriste » d'aujourd'hui pousse au retour au pluralisme d'autrefois. Mais la réputation universelle acquise — y compris dans les masses qu'il veut soulever — par les principes de la démocratie l'incite à en adopter les formes. C'est au nom de la majorité et à son avantage qu'il instaurera à nouveau le pluralisme hiérarchisé d'autrefois. En son nom, il poursuivra tout effort des communautés minoritaires pour recouvrer, au moins en partie, leur caractère global, quasi national. En son nom, il punira non leur écart de l'orthodoxie au pouvoir, mais leurs complicités anti-nationales de la période antérieure dont le moindre indice sera censé dénoter la résurgence. Bref, il restaurera la prédominance de la communauté majoritaire, mais en lui donnant un caractère plus national qu'idéologique, en supprimant les garde-fous qui limitaient, au Moyen Age, ses effets les plus redoutables. La même loi de la majorité permettra *a fortiori* d'exclure ou d'anéantir, par voie policière, toute minorité que la doctrine permettait autrefois ou permet aujourd'hui de considérer comme illégitime.

Bref, l'idéologie nationaliste, avec sa hantise de la préservation de l'unité, est partout mise au service de la prépondérance de la communauté dominante d'autrefois, soit en essayant de restaurer les normes anciennes de réglementation de la vie sociale qui impliquent, entre autres, l'infériorisation des communautés minoritaires (version intégriste), soit en s'efforçant de conserver, au moins en partie, les acquis des XIXe et XXe siècles : tendance au traitement égal des communautés, à l'adoption de normes plus détachées de la doctrine du temps de la prédominance. Cela sans préjudice du caractère plus ou moins démocratique des régimes sur d'autres plans.

Le nationalisme rend suspecte toute différence qui a eu ou qui peut avoir des conséquences politiques. L'« intégrisme », quand il s'y joint, lui donne l'appui d'une théorie et d'une ferveur également intolérantes, susceptibles de mobiliser des masses. Quand l'ennemi de la nation devient en même temps l'ennemi de Dieu, les résultats peuvent être terribles. Ils le sont.

Quelques cas

Il n'est peut-être pas inutile de montrer, par des esquisses très rapides, comment ces tendances se sont concrétisées ici et là, surtout dans des cas assez complexes.

Berbères

On appelle, de façon assez conventionnelle, Berbères ceux des habitants de l'Afrique du Nord qui, tout en s'étant convertis à l'Islam après l'invasion arabe, ont continué à pratiquer l'ancienne langue du pays, le berbère. Une grande partie des autres habitants sont tout simplement des Berbères arabisés. On les appelle habituellement Arabes et non Berbères. On devrait, pour la première catégorie, parler plutôt de berbérophones.

On les distinguait pourtant, parfois, par exemple au Maroc où ils étaient spécialement nombreux à la campagne, sous le nom des Berbères, ce qui équivalait un peu à « rustres ». En Algérie, leur groupe le plus important, dans les montagnes, à l'est d'Alger, était appelé couramment « les gens des tribus » (*qabâ'ili*, Kabyles). Les berbérophones étant parmi ceux qui avaient conservé le plus de particularismes, les colonisateurs français essayèrent d'en jouer pour diviser les rangs des colonisés. La plupart d'entre eux, se sentant avant tout colonisés, refusèrent d'entrer dans ce jeu. Beaucoup jouèrent un rôle très important dans le mouvement national. Souvent ils s'identifiaient comme Arabes. L'identification arabe était, en effet, celle de la majeure partie de la population, auréolée à la fois du rôle historique des Arabes comme fondateurs et propagateurs de l'Islam et de leur rôle présent comme représentants d'un puissant mouvement nationaliste et anti-impérialiste en Orient.

Cela ne les empêchait pas de reconnaître leur différence avec les éléments arabisés de la population

maghrébine. Après l'indépendance, les rapports des deux identifications assumèrent un mouvement que l'on peut appeler dialectique. Dans son penchant naturel à l'homogénéisation de la nation, l'Etat choisissait normalement l'identification arabe. Elle était liée au prestige d'une langue écrite (ce que n'était pas le berbère) et, de plus, sacrée, porteuse d'un patrimoine historique considérable, commun à plus de cent millions d'individus de l'océan Atlantique au golfe Persique. Mais tout effort de l'Etat pour refouler, limiter l'usage du berbère, pour mépriser le patrimoine culturel berbère, pour inférioriser les berbérophones ignorant l'arabe (et souvent connaissant le français, langue des colonisateurs), aboutissait à créer ou à renforcer une résistance berbère. Avec celle-ci allait, comme de coutume, une exaltation du passé berbère, de la culture berbère et des tendances plus ou moins séparatistes. On construisait ainsi vraiment une ethnie berbère qui n'existait que virtuellement auparavant. Comme de coutume, la revendication de la prise en compte des particularismes, d'une certaine décentralisation engageait certains groupes sur la voie de l'autonomisme. Par le jeu habituel de la surenchère, quelques-uns en arrivaient à parler d'indépendance.

Dans ce cas, le facteur confessionnel n'intervient pas, malgré le passage d'un petit nombre de Berbères au christianisme. Il s'agit toujours de musulmans. Pourtant la majorité arabophone, le cas échéant, si l'intégrisme vient à dominer, pourrait tirer parti du passé païen, juif et chrétien des Berbères, de leur inclination fréquente à l'hérésie au Moyen Age, que l'affiliation de certains groupes locaux perpétue.

Coptes

Le cas des chrétiens d'Egypte, qu'on appelle traditionnellement coptes, est à certains égards inverse de celui des Berbères. Mais le résultat est très comparable. On appelle coptes ceux des anciens habitants de l'Egypte qui ont adopté la langue arabe sans se convertir à l'Islam et sont restés chrétiens. Le statut de *dhimmi* les subordonnait, mais leur laissait quelque importance dans certains rôles.

Leurs couches citadines furent relativement favorisées au cours du processus de pénétration politique et économique européenne du XIXe siècle. La plupart furent entraînés cependant dans la vague du combat nationaliste égyptien contre le protectorat britannique, puis dans le courant du nationalisme arabe où leur pratique de la langue arabe leur permettait de s'intégrer pleinement.

Mais la majorité musulmane a souvent pris des mesures qui heurtent leurs particularismes. Les mouvements intégristes dénoncent au contraire toutes les mesures qui laminent leur condition médiévale de *dhimmi*-s. Cette dénonciation ne laisse pas indifférente la masse majoritaire des musulmans, attachés à conserver leur supériorité de vrais croyants. Des gouvernants (comme Sadate) ont cru habile de tenter de miner le mouvement intégriste en lui faisant des concessions sur ce plan. Ces mesures et ces attitudes, à leur tour, renforcent les coptes dans leur particularisme. Il arrive qu'ils expriment ce sentiment en vitupérant « les Arabes ». Jusqu'à présent le mouvement particulariste copte n'a pas pris de dimension politique. Bien des choses s'y

opposent. Mais, si les mesures de type intégriste se multiplient, on ne peut jurer qu'on n'en arrivera pas là. Un autre exutoire est l'émigration. Mais la masse des paysans coptes, entre autres, n'y peut songer.

Turquie

Le charisme de Mustafa Kemal Atatürk, héros national, a entraîné la Turquie — c'est-à-dire le territoire à population dominante turque qui restait de l'ancien Empire ottoman — sur la voie d'un nationalisme turc qui se voulait laïque. La tendance à l'homogénéisation a bénéficié de l'expulsion ou du massacre de très importantes minorités (à la fois ethniques et confessionnelles), grecque et arménienne. Mais il reste la non moins importante minorité ethnique kurde (musulmane sunnite) et celle des Alévis qui est confessionnelle au sein de l'Islam (mouvance chiite). La répression violente de tout particularisme kurde n'a pu déraciner celui-ci. Au contraire, sa sévérité a dû orienter vers le séparatisme bien des Kurdes. On reparlera de ceux-ci.

La répression non moins sévère, au nom du laïcisme, des mouvements confessionnels musulmans orientés vers l'intégrisme n'a pas plus abouti à une éradication de cette tendance. Sans oser aller jusqu'à un programme intégriste pour la plupart, des partis, des mouvements politiques ont su utiliser avec succès la nostalgie du musulman de base pour le temps béni où l'islam était la religion d'Etat. Les gouvernants ont, là aussi, parfois fait des concessions à cette tendance. Là encore, l'avenir réserve

peut-être de pénibles surprises aux laïcistes convaincus.

Les ba'thistes

Le parti nationaliste arabe du Ba'th (prononcer Baass), à l'origine syro-libanais, s'est voulu au départ (à partir de 1943 environ) laïciste et socialiste. Il a été fondé d'ailleurs par un musulman associé à un chrétien. [Le mot arabe signifie « renaissance », « résurrection » et le modèle est en effet celui du Risorgimento italien.] Au nom du nationalisme, il fallait supprimer les barrières confessionnelles.

Les partis de ce type attirent bien normalement les minorités. Le nationalisme était à l'ordre du jour. Le socialisme jouissait d'un pouvoir de séduction impressionnant. Le parti put recruter de nombreux membres, en Syrie et en Irak notamment.

Les partis évoluent en fonction des situations sociales et politiques où ils sont placés historiquement. Leur doctrine n'a pas toujours le rôle le plus important dans ces évolutions. Elle s'infléchit la plupart du temps et, assez souvent, elle est tout simplement ignorée ou contredite.

Le Ba'th est arrivé au pouvoir en Syrie et en Irak, en très grande partie grâce à son implantation dans l'armée. Il s'est trouvé, en Syrie, que l'armée avait beaucoup d'officiers de la confession alaouite. La bourgeoisie sunnite majoritaire méprisait le métier des armes et ne voulait pas y engager ses fils. Des facilités étaient offertes par les écoles militaires, du temps du mandat français et plus tard. Les Alaouites sont pour la plupart des paysans peu fortunés. Ils

envoyèrent leurs enfants dans ces écoles peu coûteuses. Quelques années plus tard, les promotions qui en sortaient comptaient beaucoup d'Alaouites.

Les Alaouites ou Noçayri-s forment une des nombreuses branches de la grande tendance chiite. Leur doctrine officielle, qui a intégré des éléments païens préislamiques de la culture paysanne de la région où ils étaient cantonnés, n'a joué aucun rôle dans leur promotion sociale. Les équipes ba'thistes, portées au pouvoir par des pressions de l'armée ou formées de militaires, en comptaient normalement beaucoup. Le groupe finalement au pouvoir sous la direction du vainqueur de luttes entre factions, le général Hâfez Asad, un alaouite, savait pouvoir compter primordialement sur des parents, des relations, des amis de sa communauté. Il en est résulté en Syrie une sorte de pouvoir alaouite, auquel participent certes des membres d'autres confessions, mais que les sunnites majoritaires ont toutes les raisons de détester. Ces minoritaires de basse extraction leur ont ravi le pouvoir et on peut puiser aisément dans un large magasin d'imprécations traditionnelles émises contre eux par les théologiens et tous les dirigeants de l'Islam classique.

Le Ba'th syrien a tempéré un peu son laïcisme théorique, car on ne peut entièrement dédaigner les structures communautaires. Mais il a gardé sa doctrine et cela contribue encore à le faire haïr.

En Irak, les événements ont pris un autre cours dans un milieu différent. Les sunnites forment le milieu où se recrutent les dirigeants depuis longtemps. Mais les chiites dits duodécimains (ceux qui dominent en Iran depuis le XVI[e] siècle) sont la majorité. Le pouvoir ba'thiste irakien a bien des défauts. Mais il a su imposer jusqu'ici un régime homogénéisé — dans l'ethnie arabe au moins — où les différences d'appartenance confessionnelle ne sont pas prises en compte dans le mécanisme des décisions. Il est remarquable que si peu de chiites irakiens aient pris le parti de l'Iran chiite au cours de la guerre irano-irakienne en cours (1980-1988) [écrit en 1985 !].

Kurdes

Les Kurdes forment une ethnie musulmane dans l'ensemble. On sait que ses membres sont répandus en Turquie, en Irak et en Iran principalement.

Ils ont participé au pouvoir dans les Etats musulmans traditionnels comme tous les autres musulmans. La place qu'ils y tenaient dépendait seulement des conditions où se trouvaient les individus, de leur milieu social, de leur genre de vie, de leur implantation régionale. Les principautés kurdes ont été nombreuses. Des souverains kurdes ont dominé, sans problème, des Etats dont la population comptait fort peu de Kurdes. Comme on l'a expliqué, l'origine ethnique n'était pas un facteur pertinent dans l'Islam classique. Parmi ces souverains, le fameux Salâh ed-din, pour les Européens Saladin, a gagné la réputation d'un héros musulman universellement admiré. Les assimilations aux autres ethnies, Turcs, Arabes, etc., les mélanges, les cas douteux ont été nombreux.

Comme pour les autres éléments ethniques, un nationalisme kurde s'est développé récemment sur la base des particularismes existants. Il tend à conser-

ver ces particularismes, à les canoniser, à les revivifier au besoin, à pratiquer une normalisation culturelle à l'intérieur de l'ethnie, à mobiliser celle-ci. Il réclame l'autonomie ou l'indépendance.

Juifs. Israël

Les juifs formaient une des communautés confessionnelles dont la légitimité était reconnue par le droit musulman. Ils entraient donc dans la catégorie des *dhimmi*-s. Ils avaient droit à la protection et devoir de soumission docile.

L'attitude pratique à leur égard a varié beaucoup selon les régions et les époques. L'acceptation ne pouvait être remise en cause. Mais des brimades, des persécutions pouvaient se déchaîner, notamment à la suite de faveurs accordées par les princes à certains des *dhimmi*-s (juifs ou chrétiens) et dont bénéficiait la clientèle de ceux-ci. Comme en chrétienté, vis-à-vis des juifs, la masse des musulmans avaient alors une réaction de « petits Blancs ». Ils voient minimiser leur seule supériorité, dans ce cas celle d'être de vrais croyants, comme ailleurs celle d'être des Blancs. D'où des émeutes auxquelles les gouvernants cèdent par la remise en vigueur stricte des règles de « non-insolence », des signes distinctifs, etc. Ils paient ainsi la préférence qu'ils ont eue pour les *dhimmi*-s, bien commodes comme n'étant pas protégés par les structures de la société « normale », celle des musulmans. Après quelque temps, on retourne doucement à des pratiques plus laxistes. Mais il y a eu une dure période pour les *dhimmi*-s, juifs ou chrétiens.

Dans les moments de persécution ou de brimades, leurs auteurs ont la facilité de se justifier en citant les versets du Coran qui portent la marque des luttes du Prophète contre les juifs de Médine entre 622 et 632 de notre ère. On se réfère aussi volontiers aux récits — vrais ou faux — rapportant à un juif converti la formation de telle ou telle « hérésie » musulmane.

A partir de la seconde moitié du XIX[e] siècle au Moyen-Orient (tenir bien compte de cette spécification de lieu et de temps), l'attitude envers les juifs suit l'évolution générale décrite ci-dessus. Ils forment désormais une communauté confessionnelle dont le statut évolue vers l'égalité de traitement avec les autres confessions et vers un abaissement des spécificités confessionnelles. Un certain nombre participe, dans les pays arabophones, en tant qu'arabophones eux-mêmes, aux luttes nationales arabes.

D'autres, par contre, s'attachent surtout aux facilités données aux minoritaires par leurs apparentements avec les sujets des puissances impérialistes. Ils sont renforcés (en Egypte principalement) par des coreligionnaires venus d'Europe pour profiter des conditions économiques favorables. Au Maghreb, où les communautés juives avaient aussi des situations variables, mais souffraient souvent comme d'autres de la brutalité des classes dirigeantes et de la misère générale, les juifs se tournèrent décidément vers la culture française, se détachèrent en grand nombre du milieu, firent figure de privilégiés. Ce fut le cas particulièrement en Algérie où le décret Crémieux (1870) leur donnait la nationalité française.

Le sionisme politique (né en 1897) recruta des adeptes en nombre très variable selon les conditions

locales. Lorsque ce mouvement réussit à créer l'Etat d'Israël en Palestine arabe (1948), les sentiments de patriotisme communautaire restés très vivaces dans tout le monde musulman drainèrent les sympathies juives vers le nouvel Etat. De toute façon, les populations arabes, après la victoire d'Israël sur les Arabes et la continuation de conditions de belligérance froide ou chaude, ne pouvaient avoir beaucoup de sympathie pour ceux qui se déclaraient solidaires de leurs ennemis. Le nouvel Etat d'ailleurs ne cessait de proclamer le devoir d'allégeance de tous les juifs du monde envers lui-même. La situation des juifs en terre arabe — et aussi en terre d'Isḷam plus généralement par suite de la solidarité musulmane — devint intenable. La plupart émigrèrent, pas toujours en Israël.

En Israël même, le droit a conservé la structure des communautés, le pluralisme hiérarchisé, mais avec privilège de la communauté juive. Ce sont les musulmans et les chrétiens qui ont un statut se rapprochant de celui des *dhimmi*-s de l'Etat musulman dans la période d'homogénéisation partielle.

Liban

Dans ce qui devait former, en 1920, l'Etat dit alors du Grand Liban, les conditions historiques ont été favorables à la prolifération des communautés confessionnelles, chrétiennes, musulmanes et autres, sans que la communauté détentrice du pouvoir suprême, l'islam sunnite, dispose de la majorité écrasante qu'elle détenait ailleurs.

Cela a favorisé depuis longtemps l'intervention des puissances européennes, s'appuyant sur une

confession ou sur une autre. L'Europe a contraint l'Empire ottoman à accorder l'autonomie au Liban (1861) en organisant un partage du pouvoir à l'intérieur entre les principales confessions (1864). Le mandat français (1920) a perpétué ces dispositions (Constitution de 1926).

Dans la lutte contre le mandat français, un compromis a uni la majorité des élites libanaises (1943). L'Etat indépendant l'a entériné. Les musulmans, attachés à l'idéologie de l'arabisme unitaire, renonçaient à réaliser ce projet d'Etat arabe unique à court terme. Ils se ralliaient à l'idée d'un Etat libanais qu'ils avaient toujours combattue. Les chrétiens se ralliaient de leur côté à l'arabisme, renonçaient à chercher à se séparer du monde arabe, à recourir à des patronages étrangers.

Un partage très strict des fonctions entre les diverses confessions, étendu à tous les niveaux de la vie publique, devait garantir contre la suprématie de l'une ou de l'autre. Quelques privilèges étaient pourtant concédés à la communauté maronite (une des confessions chrétiennes de mouvance catholique) en considération de sa prédominance numérique supposée au moment de l'entrée en vigueur du nouveau statut (recensement de 1932). Mais la vie économique échappe aux réglementations de ce genre et la prédominance chrétienne y était beaucoup plus éclatante.

Le Liban représente donc le modèle le plus accompli d'une fédération de communautés confessionnelles du type classique. Le pluralisme était maintenu, mais le principe de hiérarchie était aboli, malgré les linéaments d'une nouvelle hiérarchie en devenir, différente de l'ancienne. La loi de la majo-

rité s'introduisait, mais se subordonnait aux contraintes supposées du maintien du pluralisme. Dès lors, chaque confession, murée dans son patriotisme de communauté, calquait le comportement des nations indépendantes. Chacune défendait farouchement ses prérogatives, entrait dans des coalitions, cherchait des clients à l'intérieur, des alliés et des patronages à l'extérieur. La coexistence pacifique et équilibrée des quasi-nations confessionnelles fut peu à peu soumise à des épreuves trop fortes. Chaque communauté avait sa politique propre. Dans une situation difficile, au milieu des rivalités entre Etats arabes, du conflit froid ou chaud avec Israël, des efforts des puissances pour se procurer des clients et acquérir des positions stratégiques, les communautés furent poussées à s'armer, ce que les conditions moyen-orientales rendaient facile. L'arrivée massive des Palestiniens, surtout après leur expulsion de Jordanie en 1970, parut susciter un déséquilibre flagrant. Formant un groupement à part, avec ses intérêts propres, sympathique surtout aux communautés musulmanes, il en vint naturellement à adopter la structure autonome des communautés confessionnelles. La faiblesse de l'Etat libanais en face des communautés, sa structure politique libérale rendaient possible aux Palestiniens de mener à partir du Liban leur combat contre Israël, de constituer une vraie armée et une vraie entité politique. Le Liban était, par là, exposé aux représailles israéliennes.

Les craintes des uns de voir la coalition adverse devenir trop forte, les suspicions de tous devant les empiétements réels ou supposés des autres, tout cela devait mener à la terrible guerre civile, commencée en 1975 et aggravée par les interventions étrangères.

En veut-on la morale ? C'est que la structure communautaire confessionnelle, quand elle est affranchie de toute limitation institutionnelle, notamment par la supervision d'un Etat fort muni des moyens de faire respecter les règles qu'il édicte, peut très bien, les circonstances aidant, aboutir aux mêmes résultats désastreux que la liberté anarchique des Etats-nations indépendants : la guerre poussée jusqu'à la limite des possibilités, jusqu'au paroxysme de la destruction mutuelle. Il serait bon de s'en souvenir lorsqu'on exalte le culte de la différence, lorsqu'on prône des morcellements toujours plus fins d'une unité nationale et de son autorité étatique [11].

Inde

L'Inde fournit un contre-exemple particulièrement intéressant au modèle communautaire le plus courant dans le monde musulman.

En effet, pratiquement à partir du XIe siècle, les conquérants musulmans ont réussi à établir leur pouvoir sur la majeure partie du sous-continent indien. Mais ils sont restés une minorité. Pour un ensemble complexe de raisons, ils n'ont pas voulu ou ils n'ont pas pu convertir à l'Islam la majorité de leurs sujets.

Quand le mouvement de libération de l'Inde, désireux de s'affranchir de la tutelle britannique, a pris de l'ampleur, les musulmans indiens, dépossédés de l'essentiel de leur pouvoir politique par les

11. Voir mon article « De la peste communautaire », *Le Monde*, 1er décembre 1989.

Anglais, se sont trouvés à peu près dans la situation où étaient placées, à l'inverse, les minorités non musulmanes au Moyen-Orient. Ils avaient à opter : se joindre au mouvement des masses indiennes, toutes confessions confondues, ou créer un mouvement propre qui leur éviterait de subir — après la victoire attendue — la loi de la majorité brahmanique. Les Anglais favorisaient naturellement la seconde option, qui divisait et affaiblissait le front anticolonial.

A la veille de l'indépendance (1947), l'option pour l'autonomie du mouvement musulman avait gagné une base militante très importante dans la communauté musulmane. Le projet de la création du Pakistan, Etat purement musulman où seraient regroupés les musulmans de l'Inde, mobilisait de très nombreux musulmans. Les Britanniques consacrèrent ce projet en proposant la séparation (partition) du sous-continent en deux Etats. On sait que cela se fit moyennant des massacres épouvantables.

La majorité des musulmans de l'Inde n'en avait pas moins choisi de rester dans l'Inde, Etat qui se proclamait non confessionnel, laïque et qui symbolisait ce choix en prenant pour chef (théorique) de l'Etat un musulman.

Comme les non-musulmans ailleurs sont soupçonnés de collusion avec l'étranger impérialiste, les musulmans de l'Inde sont suspects de pencher vers l'ennemi dès qu'un conflit éclate ou menace d'éclater avec le Pakistan. D'autre part, l'Inde est soumise à une surenchère brahmanique que l'on peut aussi ranger dans la catégorie des intégrismes. Des mouvements puissants s'y déchaînent pour proclamer que la seule vraie Inde est l'Inde brahmanique, pour

exprimer cette idée par des provocations symboliques. Naturellement, celles-ci tendent à écarter les musulmans du loyalisme envers l'Etat indien, à ce qu'ils ne se sentent plus chez eux, certains à regarder vers le Pakistan. D'autres, au contraire, ont voulu prouver leur allégeance à la patrie indienne par des prodiges de zèle au service de l'Inde, en se portant volontaires pour des missions dangereuses, au cours des guerres contre le Pakistan par exemple. Ici encore, on voit que la superposition des structures communautaires confessionnelles et de celles de la nation-Etat en principe homogénéisée ne va pas sans de très graves problèmes.

Pourquoi ?

La multiplicité des ethnies incorporées dans les Etats-nations au cours de la phase moderne de l'évolution, la domination de certaines sur les autres avant et après cette évolution, le processus d'homogénéisation ethnique, ses difficultés et ses limites, les réactions nationalistes (voire micro-nationalistes) de la période récente contre cette homogénéité à grand-peine obtenue quand elle l'a été, tout cela est universel et banal. La tendance des mouvements idéologiques (parmi lesquels je classe les grandes religions monothéistes avec quelques réserves) à la scissiparité, à la fragmentation est non moins universelle, non moins banale.

Ce qui est moins banal, plus spécifique du monde musulman, c'est la prolifération des confessions légitimes, reconnues par le pouvoir politique (quel-

les que soient les brimades dont elles aient pu souffrir), leur cohésion qui a assuré leur perpétuation, leur consolidation en quasi-nations et en quasi-Etats. Cela n'est pas une règle universelle. Dans les religions monothéistes au moins, la confession au pouvoir avait tendance à essayer d'éliminer les confessions qui s'écartaient de l'orthodoxie au pouvoir et celles qui relevaient d'une autre religion.

Il en fut ainsi dans le christianisme médiéval. Mais, à l'époque de la Réforme, les conditions politiques contraignirent — moyennant des péripéties impliquant de multiples bains de sang — à un pluralisme d'abord hiérarchisé, puis souvent égalitaire des confessions. L'exception fut celle des juifs, minorité infime, tolérée par suite de l'héritage juridique du pluralisme romain, d'arguments théologiques et de considérations pratiques. On sait qu'elle fut mal tolérée dans de nombreux cas au moins et que les « hérésies » furent longtemps persécutées de façon impitoyable.

Si le monde de l'Islam connut une autre structure où le pluralisme était pleinement admis dans l'ensemble, cela n'était pas dû à une disposition innée, intrinsèque des musulmans à la tolérance ou à une vertu philanthropique spéciale de l'Islam, comme n'étaient pas loin de le penser les « philosophes » occidentaux admiratifs du XVIIIe siècle, comme le croient (assez normalement) la plupart des musulmans, comme veulent souvent le croire (la sentimentalité l'emportant sur la raison à l'accoutumée) les anticolonialistes et les tiers-mondistes d'aujourd'hui.

Cela tient aux conditions historiques de la naissance et du premier développement de l'Islam. Le fondateur, le Prophète Mohammad (Mahomet), estimait apporter au peuple arabe un message divin substantiellement identique à celui qu'avaient reçu juifs et chrétiens, même si les hiérarchies cléricales avaient infléchi et quelque peu déformé ce message. Ses disciples armés conquirent de vastes territoires où la population était en majorité juive, chrétienne ou mazdéenne. La doctrine du Prophète sur les autres confessions monothéistes convergeait avec les contraintes de la situation. Il était impraticable et d'ailleurs néfaste aux intérêts des conquérants de chercher à convertir systématiquement les adhérents des autres religions. Les structures pluralistes des cultes dans le monde conquis, si théoriques fussent-elles parfois, offraient des cadres pour réglementer cette acceptation, soigneusement limitée, d'idéologies concurrentes. Les adeptes de celles-ci diminuèrent en nombre progressivement du fait de l'islamisation massive (mais non complète) à laquelle on ne contraignit pas, mais que les nouvelles conditions politiques et sociales favorisaient grandement. Rien ne put l'empêcher.

Le modèle de confession légitime soumise et protégée offert aux juifs et aux chrétiens fut étendu, par suite des conditions pratiques, aux mazdéens (dont le strict monothéisme n'est pas évident), puis, malgré la doctrine, à des polythéistes (indiscutables) comme on l'a vu dans le cas de l'Inde, enfin à certaines « hérésies » musulmanes elles-mêmes.

La structure autonome ou presque, accordant une autorité séculière aux dirigeants de la communauté confessionnelle, y compris des pouvoirs fiscaux et de police, continuait des pratiques antérieures, mais était surtout un calque de la structure de base de la

communauté musulmane elle-même. Là encore — comme j'ai eu l'occasion de l'exposer maintes fois — cette structure résultait non d'une volonté délibérée d'un Créateur divin ou d'un fondateur humain, mais des circonstances et des conditions historiques.

Il n'en reste pas moins que cette structure politico-idéologique a favorisé la perpétuation et la solidité de ces communautés jusqu'à nos jours. Elle a aussi rendu plus difficiles les problèmes de l'intégration dans une nation-Etat, plus ou moins homogène. Nous en voyons les conséquences dramatiques tous les jours. L'histoire n'est pas finie.

On voit combien il convient d'écarter les images idéologiques contrastées qui dominent l'opinion. D'une part, la représentation des musulmans et des islamophiles du type de l'inconditionnel béat : l'Islam assurerait la « tolérance » sans restriction de toutes les différences, l'égalité, la mansuétude, la liberté. D'autre part, l'image présentée par les islamophobes qui poussent souvent jusqu'au racisme : l'Islam aurait fait régner la persécution perpétuelle et féroce des minorités.

Nous ne sommes pas plongés dans le monde des idées pures qui se combattent ou s'accordent, dans l'univers des essences éthérées du Mal en soi et du Bien en soi. Ici, comme ailleurs, nous avons affaire au monde des hommes, avec leurs passions, leurs intérêts et leur allégeance viscérale aux structures globales auxquelles ils se sentent rattachés, envers lesquelles ils se croient un devoir.

CHAPITRE VI

Qu'est-ce qu'une communauté religieuse libanaise ? (1986)

Je donne ici le texte par lequel j'avais mis en forme écrite une intervention prononcée à un colloque international qu'organisait l'IFRI (Institut français des relations internationales) le 5 mai 1986. Avec les autres interventions à la même réunion, cette version parut dans un volume intitulé Liban : espoir et réalités, *sous la direction de Bassma Kodmani-Darwish*[1]*. J'ai modifié un peu le titre alors donné à cette version imprimée : « La dimension religieuse du conflit libanais ou qu'est-ce qu'une communauté religieuse libanaise ? » Comme le lecteur quelque peu attentif s'en sera aperçu, il correspondait moins à mes conceptions, non que je mette de côté avec mépris tout ce qui est religieux, comme beaucoup le penseront certainement, mais parce que les termes « religion » et « religieux », employés seuls et sans explication, sont compris à peu près fatalement par un large public avec des connotations fausses à mon avis. Celles-ci ont eu des effets déplorables, notam-*

1. Collection « Travaux et recherches de l'IFRI », Paris, Economica, 1987, pp. 73-87.

ment dans le cas de la compréhension des problèmes libanais.

Définir la place exacte de la religion dans le conflit libanais, cela demanderait de longs développements, d'autant plus que je me propose d'attaquer à la base un certain nombre d'idées reçues. Or, ce n'est pas simple, ces idées sont bien incrustées dans l'esprit de beaucoup. Je n'ai pas du tout l'illusion de les démolir en quelques pages. Je vais donc seulement essayer de poser quelques jalons.

Des communautés idéologiques

Tout le monde recherche les causes de la situation extraordinaire du Liban. On se réfère de façon dominante à des groupes qui se définissent comme communautés religieuses. Dans les conflits du Liban, ce sont les groupes-acteurs ou du moins les cadres de groupes-acteurs. Je voudrais déjà attirer votre attention sur le fait que, dans le langage politique du Liban, en arabe, ces groupes perçus en général comme religieux, confessionnels, cela s'appelle des *ṭawâ'ef*, pluriel de *ṭâ'ifa*, qui est un terme parfaitement laïque. Le mot veut dire un groupement, un ensemble, un agglomérat de gens, et pas forcément de gens unis par la religion. On peut trouver d'innombrables exemples dans les textes

arabes. Par exemple, en Histoire, les successeurs d'Alexandre qui sont appelés « rois de *ṭawâ'ef* », et cela ne veut évidemment pas dire qu'ils sont rois de groupes religieux. [La même expression, avec le mot hispanisé *taifa*, resté vivant en espagnol (« faction », « coterie », etc.), a été appliquée aux roitelets, les *reyes de taifa*, qui se partagèrent le territoire de la péninsule Ibérique lors de la dislocation du califat de Cordoue au XIe siècle.] Donc, il y a des groupes-acteurs ou des cadres de groupes-acteurs (dans un contexte d'effacement de l'Etat) que l'on définit habituellement comme religieux, ce que je conteste jusqu'à un certain point. Les Palestiniens, d'ailleurs, y prennent place comme assimilés, tout au moins pendant une période, à un groupe-acteur, mais sans délimitation religieuse.

Ce qui frappe dans les tentatives d'explication, autochtones et étrangères, c'est la réduction permanente (elle est bien tentante dans la voie de la facilité) à des faisceaux de facteurs que l'on connaît bien ou que l'on croit connaître. Je vais en citer seulement quelques-uns, les principaux, je crois.

Selon les esprits et selon les familles d'esprit : d'un côté l'on vous dit que les religions et les *ṭawâ'ef* sont un simple épiphénomène et que, derrière, il y a la lutte des classes à l'échelle locale, ou, selon la version internationalisée courante de la même doctrine, la lutte des pays prolétaires contre les pays nantis. Une autre manière extrêmement banale de recourir à des réductions, et pas seulement dans le cadre de ce conflit mais pour tout le reste, c'est d'y voir la main diabolique de l'étranger, les interventions, manipulations étrangères, etc. Evidemment, cela existe, mais ce réductionnisme est un procédé

un peu facile. Certains accusent les « impérialistes » qui œuvrent pour la cause de l'empire américain — en schématisant à peine cette vue des choses (et l'on retombe à peu près dans la première explication) ; d'autres, l'impérialisme soviétique, doublé d'une internationale terroriste qui agit au Proche-Orient en vue de déstabiliser l'Occident.

Autre forme de réductionnisme, un peu plus acceptable celle-ci, car plus proche des réalités concrètes, celle qui consiste à accuser les puissances régionales (Syrie, Libye, Israël), d'ailleurs liées aux puissances mondiales, d'avoir tout provoqué par leurs interventions.

Même si l'on prend en compte l'essentiel de ces diverses approches réductrices, cela n'explique pas les formes prises par le conflit libanais. Les mêmes forces sont à l'œuvre partout. Mais la lutte au Liban a pris une forme spécifique, justement dans le cadre de ces groupements — auxquels on donnera le nom que l'on veut, mais pour lesquels je proposerai plus loin une certaine désignation.

Une autre forme de réductionnisme, très fréquente, consiste à invoquer l'ardeur de la foi ou le fanatisme religieux. Ceci justifierait ce déchaînement extraordinaire de violence. C'est là une idée que je conteste. Déjà, si l'on connaît un peu le Liban, l'on sait très bien que ce qui fait se distinguer, par exemple, les Grecs catholiques des maronites, ce n'est certainement pas l'ardeur de la foi. En principe, ils ont la même, ils adhèrent exactement aux mêmes dogmes, ils sont également soumis à la papauté romaine ; ils ne se différencient que par quelques détails rituels. Mais surtout ces deux communautés ont connu une histoire différente. Ainsi la foi

commune n'empêche pas une distance entre elles, qui peut aller très loin. Je me souviens encore de ce supérieur des Grecs catholiques à Saïda, il y a bien longtemps (mais j'ai peur que cela n'ait pas beaucoup changé), qui me dénonçait les maronites en termes violents et me disait combien il préférait les musulmans. Pourtant, aujourd'hui, tout le monde est porté à généraliser à partir de l'ardeur de la foi — apparente au moins — chez les chiites. Mais, même là, elle est limitée à ceux d'inspiration khomeyniste, qui ne forment qu'une partie de la communauté chiite du Liban. Et, là aussi, les combattants se réfèrent fort peu au contenu des doctrines et aux formes, différentes par conséquent, de la foi. S'il y a ardeur, c'est celle de ce que j'appelle le « patriotisme de communauté » et celui-ci n'est pas exclusivement religieux (voir les Palestiniens).

Pour essayer de comprendre, il faut dépasser le niveau des causalités contingentes, événementielles pour accéder à celui des facteurs et des cadres structurels permanents. Il faut situer les choses dans un contexte plus vaste, historique et sociologique, et d'abord définir ces acteurs ou ces cadres d'acteurs que l'on appelle traditionnellement les confessions (*ṭawâ'ef* en arabe).

Qu'est-ce qu'une « communauté confessionnelle libanaise ? La communauté libanaise est un cas particulier de la communauté religieuse (ou dite religieuse, ou encore mieux à délimitation religieuse) du Moyen-Orient. Les communautés moyen-orientales sont le résultat de l'évolution, dans le contexte de l'univers d'Etats créés par les conquêtes musulmanes (mais il y a eu quelques cas parallèles en

Occident) d'une structure de groupement ancienne, remontant à l'Antiquité.

A l'origine de ce processus, il y avait, disons vers le IV[e] siècle, des communautés idéologiques activistes ouvertes, s'affrontant dans des luttes acharnées qui valent celles de maintenant (à l'époque, elles n'avaient pas les moyens de se détruire comme aujourd'hui mais elles ne manquaient pas d'envie de le faire). Ces communautés (étiquetées par l'Eglise victorieuse comme « hérétiques » pour la plupart) se sont fermées par la suite, comme toutes les communautés activistes idéologiques tendent à le faire, qu'elles soient religieuses ou non. Voyez, par exemple, les fils de socialistes ou de communistes, qui sont socialistes ou communistes parce que leur père l'a été, alors que ce père l'a été par choix délibéré, adhésion volontaire à ce que l'on appelle une communauté ou une association ouverte. Très souvent, à la énième génération, ou même à la deuxième tout simplement, elles deviennent fermées ; l'on est dans telle ou telle confession, groupement, parti, etc., parce que les parents y ont été. C'est facile de le constater, particulièrement au Moyen-Orient. Il s'agit d'un phénomène très courant, et pour ainsi dire normal sociologiquement parlant, notamment parce qu'une société qui triomphe ou qui s'isole doit assumer toutes les fonctions.

Jésus de Nazareth disait : « Laissez les morts enterrer les morts ! » Mais, s'il disait cela à ses apôtres et disciples, c'est parce que, à l'époque, il y avait beaucoup de païens ou de juifs qui étaient prêts à enterrer les morts chrétiens, très peu nombreux alors. Mais, quand il y eut des sociétés pleinement chrétiennes, il fallut aussi des fossoyeurs chrétiens.

Il n'y en avait pas d'autres pour enterrer les morts chrétiens, même en Europe avec un tout petit contingent de juifs et ailleurs un tout petit contingent de gens d'autres confessions.

On a donc affaire à des communautés idéologiques activistes, ouvertes à l'origine, qui se sont fermées par la suite et ont évolué vers des formations de type « ethnico-national », aspirant à devenir Etat ou, au minimum, caste idéologique dominant l'Etat. C'est ce qui apparaît au Liban.

L'évolution, à mon avis, va dans le sens de la transformation de groupements particuliers en communautés, en associations du type que le sociologue Georges Gurvitch appelait « suprafonctionnel ». Ce concept est remarquable, à mon sens, parce qu'il souligne qu'il y a plusieurs sortes de groupements : groupements unifonctionnels — par exemple, un club de joueurs d'échecs ou un parti politique —, qui ont une seule fonction : un jeu ou un résultat à obtenir dans le monde des décisions politiques ; groupements multifonctionnels, qui cumulent plusieurs fonctions ; et enfin groupes suprafonctionnels, qui ont toutes les fonctions possibles, agissent en toutes directions. C'est la tribu, l'Etat, la nation, la nation-Etat de type occidental. C'est ce que tendent à être la confession, la *ṭâ'ifa*, le groupement confessionnel dit religieux dans le monde proche-oriental.

Cela vient d'une très longue évolution. On peut partir du cadre des empires antiques, Etats que, selon les conceptions actuelles, l'on peut appeler « tolérants ». Cela signifie que leur ciment idéologique était une idéologie peu contraignante, un syncrétisme d'idéologies ethnico-nationales (avec domi-

nance de celle du groupe ethnico-national conquérant, créateur de l'Etat). Les dominants étaient indifférents à l'existence, à la perpétuation de « cultes » (c'est-à-dire de groupements religieux) concurrents, s'ils étaient soumis. Tout cela se passait dans le cadre d'un Etat qui n'imposait qu'un minimum d'idéologie d'allégeance étatique (et généralement dynastique), élaborée mais peu mobilisatrice au niveau individuel, peu satisfaisante pour l'appétit général de dévotion à des valeurs cosmiques donnant un sens à la vie de chacun.

C'est dans le cadre de ces empires (et surtout de l'Empire romain) que surgissent des groupements ouverts (je les appelle des mouvements idéologiques) qui mobilisent l'activisme de leurs adhérents autour d'une idéologie exclusive, avec référence (et idolâtrie) à un fondateur charismatique. C'est un groupe de chaleur humaine, par nature tourné vers le prosélytisme, qui sait capter le désir universel de dévouement zélé, l'aspiration connexe à disposer d'une direction de conscience (*guidance*), à des directives pour une quête sûre du salut. C'est une loi historique que la tendance constante de tels groupements à la scissiparité, à la fragmentation par la conjugaison de la capacité théorisante de certains et de l'ambition personnelle.

Il faut noter que, dans ce type de groupements, il ne s'agit pas de la recherche purement intellectuelle et morale d'une vérité, à intérioriser, à appliquer par chaque individu (y compris quand il s'agit de définir l'attitude à observer envers la société et l'Etat), comme c'est le cas pour une école philosophique. Ces groupements ont nécessairement une organisation, un rituel, un culte. On inculque à l'adhérent le

devoir, l'obligation (moyennant sanction si c'est possible) de maintenir son adhésion, sa conviction, l'observance personnelle du rituel et l'activisme de groupe, la fidélité à l'organisation. Celui qui change d'opinion n'est pas un penseur qui s'égare, c'est un renégat, un apostat.

Un pluralisme hiérarchisé

Ces groupes, ouverts à l'origine, tendent généralement vers la fermeture, déjà par le jeu du facteur indiqué ci-dessus, la routine et l'intégration des générations successives d'adhérents. Cela ne peut être qu'accentué quand le prosélytisme leur est interdit ou se heurte à de graves obstacles. Ils sont alors fermés par force.

Ces groupes aspirent aussi normalement à une influence politique maximale sur les décisions de l'Etat. Il s'agit au départ d'obtenir les meilleures conditions possibles pour l'exercice de leurs pratiques collectives, de leurs dévotions particulières, pour la diffusion maximale de ce qu'ils considèrent comme la vérité. Il se produit donc un activisme social et politique pour étendre l'emprise du groupe, un activisme que l'on peut qualifier d'horizontal, à côté de l'activisme « vertical », celui de la dévotion aux Etres suprêmes et de la prédication pure de la Vérité.

Si les circonstances sont favorables, une communauté activiste s'empare du pouvoir politique, se constitue en Etat. C'est le cas de l'islam ou du

mouvement communiste en Russie en 1917. La Vérité dispose alors de la force.

Mais les assujettis à l'Etat de la Vérité sont rarement membres, dans leur totalité, de la communauté de la Vérité. Le processus peut d'ailleurs être inverse. Un Etat, soumis à la pression politique d'une communauté devenue forte, instaure cette communauté activiste comme caste privilégiée, comme appareil idéologique d'Etat auquel l'allégeance, le respect sont plus ou moins imposés. C'est le cas de l'Eglise chrétienne dans l'Empire romain après Constantin. Ce n'est plus la Vérité qui est devenue force, c'est la force qui s'est ralliée à la Vérité. A moins d'une conversion généralisée de tout un peuple, avec éventuellement l'extermination de tout opposant, on a affaire à un pluralisme hiérarchisé où le groupement de Vérité au pouvoir cherche, plus ou moins selon les cas, les conditions, les circonstances, à rallier l'unanimité, à imposer à tous l'allégeance exclusive à sa vérité, à convertir de force ou à annihiler. Les exemples sont innombrables depuis l' « Eglise » yahwiste de Jérusalem sous Josias ou l'Etat hasmonéen[2] d'Israël sous Alexandre Jannée, jusqu'à l'Iran sassanide sous la férule du grand idéologue Kartir[3], aux Russes sous Vladimir

2. Les Hasmonéens (ou Asmonéens), connus également sous le nom biblique de Macchabées, dynastie qui a régné sur le peuple d'Israël aux Ier et IIe siècles avant notre ère, et qui a fait preuve d'intolérance religieuse vis-à-vis des peuples conquis comme à l'égard de ses sujets juifs eux-mêmes. Un de ses souverains, Alexandre Jannée (103-76 avant J.-C.), a en particulier violemment persécuté les Pharisiens.

3. Kartir, chef du clergé mazdéen dans l'Iran sassanide, qui dirigea les persécutions, notamment contre les manichéens (IIIe siècle de notre ère).

et, bien plus tard, à l'Iran « chiitisé » sous Chah Ismâïl.

Au Moyen Age musulman, la fragmentation de l'Etat conquérant, créé par la communauté des disciples de Moḥammad, a abouti vite à des communautés multiples concurrentes. Chacune a son interprétation particulière du dogme commun et aspire à reproduire le modèle de la communauté-Etat primitive. Ce sont des partis théologico-politiques. En même temps, l'Etat unique du départ s'est scindé en Etats multiples qui choisissent un parti ou un autre. Mais, dans chaque unité politique ainsi formée, un seul parti, une seule communauté est instaurée comme détentrice de l'idéologie d'Etat. Ses concurrents restent dans l'opposition, chaque communauté oppositionnelle aspirant à devenir l'Etat ou du moins la caste idéologique qui domine l'Etat.

L'Etat tolère des communautés rivales de celle qu'il a choisie comme caste idéologique dominante fournissant un appareil idéologique d'Etat, à condition qu'elles restent soumises. En échange de cette soumission, il leur concède une large autonomie interne ainsi que des faveurs à leurs chefs. Ceci est valable aussi bien pour les partis idéologiques musulmans que pour les communautés non musulmanes à condition qu'il s'agisse de monothéistes juifs ou chrétiens (*ahl al-kitâb*, « Gens du Livre »). Parfois les conditions régnantes incitent à tolérer (violation bienheureuse de la doctrine) aussi bien des monothéistes douteux comme les mazdéens que des communautés clairement polythéistes comme les sabéens de Ḥarrân ou, bien plus largement, les hindouistes de l'Inde.

On a donc affaire, dans le monde musulman

médiéval (et ses prolongements dans le temps), à ce que l'on peut appeler un *pluralisme hiérarchisé*. Le système peut se perpétuer sans trop de mal à une époque où, partout sur l'ensemble du globe, on admet qu'une structure idéale n'est pas de ce monde, que la revendication de la liberté et de l'égalité en tous lieux, tous temps, toutes circonstances est irréaliste.

Certes, les révoltes sont permanentes. Mais aussi beaucoup se résignent. Les partis musulmans d'opposition dans un Etat donné et les « confessions » non musulmanes se résignent à ne former que des communautés dotées d'une certaine autonomie interne. Leur soumission leur vaut certains avantages. Beaucoup perdent leurs tendances de départ au prosélytisme. Le pouvoir sanctionne durement et décourage de toutes les manières de telles tendances. Les avantages en question sont conditionnés par l'absence d' « insolence ». Les membres des communautés soumises doivent montrer leur soumission par des signes extérieurs, ne pas donner même l'apparence de s'identifier aux prépondérants ou d'en adopter le comportement.

Au XVIIe siècle, cette structure de base se présente comme figée, régularisée, canonisée dans l'Empire ottoman, immense Etat qui contrôle la plus grande part des terres musulmanes. L'effort énorme de normalisation, de régularisation qu'a réalisé l'Empire ottoman [4] confirme et renforce l'autonomie des communautés en leur confiant de plus en plus des

4. Voir le détail documenté notamment dans l'excellent livre récent d'André RAYMOND, *Grandes Villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, Sindbad, 1985.

fonctions proprement étatiques, en en faisant des instruments, des relais du pouvoir impérial, tirant naturellement de ce rôle des avantages. Pour les Grecs et leurs dirigeants du patriarcat de Constantinople, les gens du Phanar, c'en est au point que l'on a pu parler, avec quelque exagération, d'une dyarchie turco-grecque (D. Kitsikis). Mais il est bien vrai que les Phanariotes, par exemple, ont poussé très loin, sous l'aile bienveillante de la Sublime Porte, l'hellénisation des Slaves. Cela n'empêche, bien sûr, ni la subordination infériorisante, ni des flambées de persécutions (qui n'épargnent d'ailleurs pas les musulmans sunnites eux-mêmes).

Mais il en résulte que les communautés confessionnelles à délimitation religieuse, les *millet-s*, drainent de plus en plus vers elles les sentiments d'allégeance globale. Ce sont de plus en plus des communautés plénières, riches de valeurs supra-fonctionnelles.

En regard, l'Etat ottoman ne propose aux non-sunnites qu'une très faible idéologie d'allégeance étatique et dynastique, liée aux avantages de la sujétion et, par conséquent, à la merci de la précarité de ces avantages, quand ils se font plus limités, plus exposés, plus rares. La différence avec l'Etat impérial romain, comparable à maints égards, est que ce dernier, pratiquement laïque, ne s'identifiait pas à une communauté idéologique et culturelle privilégiée.

Avec la décadence de l'Empire ottoman, de plus en plus sensible à mesure que s'écoulent les XVIIIe et XIXe siècles, des phénomènes nouveaux viennent se surimposer. Le plus important, pour ce qui nous occupe, est que des communautés non hégémoni-

ques, c'est-à-dire non musulmanes sunnites, ont ressenti une forte attirance, en fonction des conditions de l'époque, envers leurs « frères » de communauté établis en Europe, apparemment prospères et riches, participant à l'hégémonie des Etats européens que fondait une supériorité militaire, économique, politique et qui paraissaient marcher sur la voie d'un progrès constant dans les conditions matérielles et dans la liberté. Des phénomènes un peu comparables conditionnent l'attirance pour l'Iran séfévide et post-séfévide des chiites de l'Empire.

C'est cette longue évolution, et surtout sa dernière phase, qui pose l'arrière-plan de la situation libanaise actuelle. On ne peut la comprendre sans avoir cela présent à l'esprit.

Au cours du XIX[e] siècle, le pluralisme au Proche-Orient, dans l'Empire ottoman, a eu tendance à perdre de son caractère hiérarchisé. Cela est particulièrement visible au Liban, dès 1860 et encore plus en 1920. Cela ne signifie pas, comme on le dit souvent, une avance dans le sens de la laïcisation, mais plutôt une plus grande égalité ou une moindre inégalité des communautés confessionnelles, surtout des plus importantes numériquement. Mais, aussi, lesdites communautés ne perdent pas (ou très peu et très lentement) leur caractère suprafonctionnel, c'est-à-dire leurs fonctions de type étatique ou quasi étatique, leur autonomie ou quasi-autonomie à l'égard de l'Etat, leur capacité d'obtenir de leurs membres une allégeance suprême.

En regard, au Liban, l'Etat est d'abord sous domination étrangère (le mandat français), puis, à partir de 1943, très faible. C'est que son autorité

dépend d'un compromis précaire. Celui-ci exige beaucoup de concessions réciproques, il exige une distribution — et donc une fragmentation — des éléments du pouvoir entre les confessions.

Ce compromis, très fragile, a éclaté après 1975. Un facteur important dans cette faillite a été l'entrée en lice d'une *ṭâ'ifa* d'un nouveau type, la communauté palestinienne (musulmane et chrétienne) expulsée de Jordanie en 1970. Non seulement elle était surarmée, mais elle bénéficiait d'un tabou rendant pratiquement impossible à l'Etat libanais (comme cela l'avait été auparavant, pendant un temps, à l'Etat jordanien) de réprimer ses manifestations de pouvoir étatique. C'était, encore bien plus que les confessions religieuses, un Etat dans l'Etat. Son armement ne pouvait être critiqué. On ne pouvait — étant donné la puissance de l'idéologie arabe unitaire, son caractère « sacré », notamment chez les musulmans — désavouer les attaques ou les menaces palestiniennes contre Israël. Mais, d'autre part, l'armée libanaise était bien trop faible pour résister aux attaques israéliennes qui prenaient les premières comme prétextes.

Bref, en face des communautés qui perdaient bien peu de leurs caractéristiques suprafonctionnelles, qui renforçaient même leur autonomie dans la dernière période, on observait un affaiblissement de tous les contrepoids idéologiques et organisationnels, de toutes les alternatives.

Des communautés à la nation

Une nation-Etat libanaise semble dès lors se révéler impossible à bâtir ; il n'existe pas de force qui domine les communautés ; à la première occasion, l'armée libanaise éclate et les militaires se regroupent en fonction des communautés auxquelles ils appartiennent.

Les idéologies laïques transétatiques et transnationales qui avaient eu quelque vogue pendant un certain temps révèlent leur faiblesse en face des nationalismes et des micro-nationalismes, comme cela a été le cas à peu près partout.

Ce qui aurait pu remplacer dans une certaine mesure la nation-Etat, c'est l'idéologie du nationalisme arabe unitaire. J'en parle objectivement sans en faire une exigence absolue, sans pleurer sur son échec ni m'en réjouir. Cette perspective pouvait, peut encore peut-être, créer une grande nation arabe. Sous Nasser particulièrement, on pouvait observer une certaine avance vers cet objectif. Mais le mouvement animé par cette idéologie a subi les échecs éclatants que l'on sait contre Israël, et le nassérisme, pour le moins, n'a pu se parer d'aucun succès spectaculaire en matière économique et sociale.

Le résultat est donc une résurgence (en pratique au moins) des nationalismes régionaux (*iqlîmiyya* selon la terminologie baassiste largement adoptée dans la région) en même temps que l'échec, la perte de crédibilité des mouvements sociaux internationaux du type du socialisme.

La voie est donc libre pour un affrontement illimité des communautés qui prennent à peu près totalement le rôle de nations. Comme le font toutes les nations, elles lutteront dès lors pour jouir du pouvoir politique maximal. Ce qui se passe au Liban est donc tout simplement, sur une échelle réduite, ce qui se passe dans une société de nations, dans tout système de nations indépendantes. Chacune cherche à gagner le maximum d'emprise politique que les conditions lui permettent d'espérer acquérir. Cette compétition se fait souvent sous des formes plus ou moins pacifiques. Mais Clausewitz nous a appris que la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens. Là où cela est jugé possible par les décideurs, qu'ils aient raison ou qu'ils s'illusionnent, le gain politique est recherché par des moyens militaires. C'est ce qui se passe au Liban puisque la compétition guerrière y était devenue possible, de plus en plus possible, que les freins disparaissaient, que l'Etat était trop faible pour rien empêcher, que la compétition devenait suraiguë et que les armes affluaient.

Il y a déjà longtemps, bien avant le déclenchement de la guerre civile, j'avais eu l'audace d'appeler les communautés libanaises des quasi-nations ou des sous-nations. Cela m'avait valu de multiples reproches de la part de militants arabes, y compris de militants libanais. On me rétorquait avec flamme : nous formons une seule nation, une seule culture, la nation arabe et sa culture. Les heurts, les clivages dont vous parlez ne sont que des épiphénomènes sans importance, voire même totalement apparents. La fidélité à la communauté reste subordonnée à la fidélité à la nation. Je n'ai pas l'illusion de croire à un revirement complet des esprits

maintenant. Les convictions idéologiques résistent obstinément à la leçon des faits. Pourtant, la lutte acharnée, depuis une dizaine d'années, de groupes arabes les uns contre les autres, chacun proclamant bien haut sa spécificité, devrait faire réfléchir.

Le rôle de la religion

Je voudrais finir par des considérations plus générales sur le rôle de la religion dans ces luttes du Liban et, dans une certaine mesure, d'ailleurs. J'ai beaucoup entendu de diagnostics où leur cause profonde est censée être « l'ardeur de la foi », qu'il s'agisse d'admirer ces populations que l'intensité du sentiment religieux peut pousser au sacrifice suprême ou, au contraire, dans une tonalité voltairienne, de déplorer les effets désastreux et absurdes du fanatisme des croyants. Il est bien vrai que des phénomènes que l'on peut observer dans l'Iran d'aujourd'hui et, par contrecoup, chez les membres du Hezbollah chiite libanais semblent venir à l'appui de cette analyse.

Je n'entends nullement nier la présence et le rôle de tels phénomènes et on peut en noter d'analogues chez les moines maronites d'idéologie libaniste et ceux qui les suivent. Mais la causalité n'est pas si simple et l'ardeur de la foi n'explique pas grand-chose. D'ailleurs, croit-on que la foi n'était pas aussi intense chez beaucoup dans les générations passées ?

Prenons l'Iran. Il y a là une structure de foi et de culte organisée que l'on peut appeler une « Eglise » nationale, en prenant « Eglise » au sens le plus large,

évidemment. On peut la comparer structurellement à l'Eglise catholique polonaise. Dans les deux cas, une idéologie ethnico-nationale recouvre une idéologie de communauté religieuse de façon très stricte, coïncidant presque entièrement. Dès lors, elle peut mobiliser à son service toutes les valeurs, aussi bien celles des sentiments patriotiques que les valeurs de dévotion existentielle, personnelle, à une foi. Cette convergence est logiquement peu cohérente, mais elle est très efficace pour mobiliser au maximum la ferveur.

On peut même observer cette convergence, de façon encore moins cohérente, au sein des organisations religieuses en principe internationalistes. Nous connaissons bien cela dans le catholicisme occidental. D'un côté, un national-catholicisme français, il y a peu, voulait mobiliser les foules en chantant : « Sauvez la France au nom du Sacré-Cœur ! » (Pourquoi le Sacré-Cœur devait-il particulièrement sauver la France plutôt qu'une autre nation catholique ?) De l'autre côté, les ceinturons allemands portaient la devise : « *Gott mit uns !* » (Pourquoi Dieu devait-il être avec les chrétiens allemands, catholiques et protestants, plutôt qu'avec d'autres nations chrétiennes ?)

La dévotion (en arabe, on peut dire *fidâ'*, d'où *fidâ'i*) à la nation-confession cumule les motivations idéologiques. D'une part, on a la conviction de lutter et mourir pour le salut collectif, pour le triomphe de la nation-ethnie, dans la perspective d'une sorte de messianisme national. D'autre part, on veut lutter et mourir pour la communauté religieuse potentiellement universelle — l'*oumma* musulmane ou la chrétienté — et gagner par là

l'assurance d'un vrai salut individuel, existentiel, lié à des valeurs cosmiques. Il est difficile d'aboutir à un équivalent de cette dernière perspective dans le cadre d'un mouvement idéologique laïque comme le communisme, quoique l'on s'en rapproche. Mais on voit que ce cumul de motivations est tel que l'on ne peut concevoir rien de plus haut, que tout autre objectif humain, toute autre recherche, tout autre sentiment ou dévotion paraît dérisoire en regard. Il est donc normal que l'on en arrive par là à un « fanatisme » qui peut conduire aisément à des atrocités, qui s'exprime éventuellement aussi avec des excès de masochisme.

Le masochisme est un phénomène récurrent dans les religions. Evoquons seulement tous les ascètes chrétiens qui ont voulu partager les souffrances de Jésus, celles de la crucifixion. Dans le chiisme, plus particulièrement, l'exaltation de la dévotion totale se manifeste par un masochisme rituel à l'imitation aussi de ceux que l'on considère comme les « fondateurs », Ali et Hussein. La tradition d'une culture d'opposition, pendant des siècles, d'une secte pourchassée et persécutée, ne fait que renforcer cette tendance. Elle se manifeste aussi particulièrement par un terrorisme autosacrificiel, qui fut la marque distinctive et fameuse des chiites ismaïliens *nizâri-s*, au Moyen Age, les « Assassins » des sources occidentales, mais qui n'a pas manqué de contaminer quelque peu les chiites duodécimains d'Iran.

Récemment, le prestige de la Révolution iranienne, auréolée par son triomphe, a transporté cette mentalité chez les chiites du Liban, avec l'aide évidemment de l'action organisationnelle du gouvernement iranien. Il est constant que, quand un mouvement largement répandu, même à l'état d'aspirations confuses, triomphe dans un pays, celui-ci devienne une sorte de phare pour les branches restées à l'état de groupes oppositionnels dans les autres pays. Chacun se tourne vers la terre de la révolution triomphante, s'efforce de suivre les directives de ceux qui y gouvernent maintenant, d'imiter leur comportement. Ainsi en fut-il vis-à-vis de la Révolution française après 1789, de la Révolution russe après 1917 et même, bien auparavant, des protestants européens envers la Genève de Calvin.

Dans tous ces types de communautés idéologiques — ou qui se réfèrent à une idéologie comme critère d'appartenance —, nous assistons aujourd'hui à un renforcement maximal des rites d'adhésion communautaires : pratiques collectives ou individuelles, proclamation vigoureuse de fidélité à un credo, à des dogmes, apprentissage de comportements culturels souvent effacés. Ceci n'empêche pas que, parfois, la foi religieuse véritable n'apparaisse, telle une fleur fragile, poussant éventuellement sur le fumier du narcissisme et du chauvinisme. Comme l'a dit aussi Jésus de Nazareth, « l'esprit souffle où il veut ». Il arrive même qu'il souffle sur l'esprit intoxiqué des militants, des guerriers.

Le cas juif me paraît un exemple très démonstratif de ce mécanisme. Dans les toutes dernières décennies, il s'est trouvé, ici, en France, et ailleurs, de multiples personnes d'origine juive qui avaient perdu tout intérêt pour cette affiliation. Beaucoup ont éprouvé par la suite, pour des raisons qui n'avaient absolument rien de religieux, telles que la persécution, la mort des leurs, le désir de marquer leur origine. Sur le nombre, certains se sont mis à

étudier un peu (en général à des mauvaises sources) l'histoire de leurs ancêtres, à lire les anciennes Ecritures juives, parfois à apprendre l'hébreu. Certains se sont pris à pratiquer — sans aucune foi dans leur valeur surnaturelle au départ — quelques rites choisis de la religion juive, à s'abstenir des aliments qu'elle prohibe, à observer les manifestations extérieures de certaines fêtes.

Il ne s'agissait nullement de foi, mais de signes d'adhésion, de patriotisme ou de nationalisme de communauté. Mais il y a un mécanisme que nous connaissons bien en France grâce à Blaise Pascal : « C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. ; naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. » Que chacun juge si cela abêtit ou non, mais assurément cela fait croire, du moins pour un certain nombre. Pour d'autres, il s'agit d'adopter un double langage ou de manifester une certaine forme d'hypocrisie.

L'évolution de la communauté de foi, transformée progressivement en une association dont le ciment est essentiellement l'adhésion formelle, extérieure, une coquille vide, animée seulement par des pratiques qu'inculque la routine et par la récitation de formules au sens duquel on n'adhère pas ou dont on ne comprend pas le sens, dont on ne s'inquiète même pas, c'est là un mécanisme banal de l'histoire mondiale des idéologies. De même, les poussées de fanatisme dans la dévotion à ces structures animées par la grégarité, le patriotisme de communauté, la *'açabiyya*, comme disait Ibn Khaldoun. De même, des efforts désespérés pour redonner un contenu à ces organismes devenus sans substance, avec parfois

des efflorescences d'une foi religieuse qui a sa beauté. Tout cela est parfaitement illustré par des milliers d'exemples.

Partout il en est ainsi et il en a été ainsi. S'agit-il de guerres de religion ou de guerres de communautés ? On peut choisir le terme que l'on voudra, mais à condition de bien en préciser le sens. La discussion est faussée à la base par l'ambiguïté des mots dont on se sert. Les mouvements idéologiques — et j'inclus dans cette vaste catégorie, comme on l'a vu, les mouvements religieux — ont toujours deux faces. D'une part, il y a le message, avec ses doctrines spécifiques, ses prescriptions pratiques, son enseignement éthique qui comporte le plus souvent des appels à la bienveillance, à la bienfaisance, à l'amour des êtres (mais à côté de sentences qui incitent à la haine ou la suggèrent). D'autre part, il y a aussi l'organisation, avec ses structures, ses cadres, ses intérêts, forcément tournée vers l'affirmation dans le monde et éventuellement la lutte.

Dans les luttes qu'engagent les organisations, la doctrine, le message avec la foi qu'ils produisent fournissent des mots d'ordre, éventuellement des perspectives d'espérances collectives, une idéologie de messianisme national ou/et social, avec des stimulants existentiels profonds, la conviction d'accomplir son salut. Mais tout cela est mobilisé au service du patriotisme de communauté. Or les appels éventuels du message à une éthique de bienveillance, comme son contenu doctrinal, sont bien peu puissants, toute l'Histoire le montre, en face des dynamiques de l'organisation. Aujourd'hui, dans le contexte général du « désenchantement du monde », le contenu dogmatique n'excite même

plus beaucoup l'intérêt des combattants. C'est la différence avec les guerres de religion européennes du XVIe siècle, époque où les communautés chrétiennes opposées étaient encore assez ouvertes, où il s'agissait encore de convaincre les gens d'y adhérer ou de s'en écarter. Ce n'est plus le cas. A-t-on assez remarqué qu'en Irlande du Nord comme au Liban, personne ne cherche à convaincre personne ? On est membre d'une communauté dite religieuse, par la naissance, comme d'un Etat, et, dès lors, on partage par nature son destin, on se voit imposer le devoir d'épouser ses querelles, de se mobiliser et de mourir pour elles.

Jadis, la puissance des Etats-nations et même, avant eux, des Etats dynastiques patrimoniaux séculiers, des Etats de la force, avait au moins limité le choc direct des communautés à base religieuse. En Europe, les persécutions réalisaient une quasi-unité de communauté dans chaque Etat. Dans l'Orient ottoman, la force de l'Etat suprême réduisait la compétition des communautés à des querelles triviales dans le respect universel de l'hégémonie de la communauté de la dynastie.

Mais, au Liban, sur un espace étroit où tout a été détruit, sauf ces structures vides que sont devenues ces communautés porteuses autrefois d'un message, il ne reste plus qu'elles et leur seule manifestation est le simple instinct d'adhésion au groupe, à la tribu, le groupe-loup qui est un loup pour l'autre, la lutte sans merci de tous contre tous.

CHAPITRE VII

Histoire économique et histoire des classes sociales dans le monde musulman (1967)

Ce texte a été ma contribution au premier colloque international qui ait été consacré spécifiquement à l'histoire économique du monde musulman. Il est significatif de l'état d'arriération des disciplines étudiant l'histoire des pays dits orientaux qu'il ait fallu attendre 1967 pour voir se tenir une réunion savante sur ce thème. Cela se fit en juillet à la School of Oriental and African Studies à Londres. Il y eut vingt-sept communications portant sur de multiples points de l'histoire médiévale, moderne et contemporaine relatifs à l'économie des pays où dominait et où domine l'islam.

M. A. Cook mit au point la publication de ces textes, que les auteurs purent réviser[1]. L'article présenté ci-dessous se trouve aux pages 139-155.

Les exemples que je cite sur la conscience chez les auteurs musulmans médiévaux de l'existence de classes, strates ou catégories sociales hiérarchisées ne

1. *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, M. A. COOK (ed.), Londres, Oxford University Press, 1970.

sont pas limitatifs. Pourtant ceux qui vont jusqu'à des distinctions détaillées sont relativement rares. La plupart privilégient une dichotomie simple, la distinction entre l'élite disposant de la richesse et du pouvoir (al-khâṣṣa) *et la masse plus ou moins indifférenciée* (al-'âmma). *Mais mon article eût dû citer au moins les distinctions exceptionnellement fines que présente le très grand historien égyptien Maqrîzî (1364-1442).*

Il traite du sujet dans le livre qu'il rédigea en 1405 sur les famines et les disettes dans l'Egypte de son temps. On peut trouver un résumé de sa classification dans le livre magistral d'André Raymond, Artisans et Commerçants au Caire au XVIIIe siècle[2]. *En bref, Maqrîzî répartit la population en sept « sections »* (aqsâm, *pluriel de* qism). *L'une est étrangère (militaires turcs ou circassiens d'origine servile), c'est celle des gouvernants* (ahl ad-dawla). *Les six autres sont indigènes : grands commerçants, marchands détaillants, agriculteurs, gens de science (autrement dit, les clercs), artisans et salariés, indigents et pauvres.*

En fait, la littérature produite dans les pays musulmans, au Moyen Age comme plus tard, abonde en termes désignant des catégories sociales avec des connotations impliquant une hiérarchie de prestige, de pouvoir et de richesse. Les termes ont varié à travers les siècles et encore plus leurs connotations. Comme il est normal, ces dernières aussi révèlent une zone de flou suivant les auteurs, les lieux et les temps, les contextes même. On trouvera dans l'admirable livre d'Ira M. Lapidus sur les villes musulmanes au

2. Institut français de Damas, 1973-1974, 2 vol., LX-920 pages, illustré.

bas Moyen Age (surtout de l'Empire mamelouk, qui englobait l'Egypte et la région syro-palestinienne) un exposé très minutieux relevant dans les textes tous ces termes et discutant leur signification suivant les contextes. Il en tire la notion de quatre couches, ou niveaux de population, plus ou moins bien distinguées, chacune regroupant des catégories plus particulières : l'élite dominante, militaires d'origine étrangère qui gouvernaient le pays, les « notables » indigènes jouissant d'une position plus ou moins élevée selon leur proximité de l'Etat, leur fonction politique ou religieuse, leur richesse, leurs connexions familiales et leur style de vie, puis le commun peuple, qui regroupe les travailleurs urbains respectables, enfin la racaille ou Lumpenproletariat, *le peuple méprisé des bas-fonds, formant une véritable caste, caractérisée par des activités condamnables, réprouvées par la religion et l'éthique sociale.*

Qu'il y ait eu conscience de ces distinctions et de ces hiérarchies est bien évident. Jusqu'à quel point étaient-elles idéologisées, cela est impossible à définir avec quelque précision. On pourra lire plus bas mes développements sur ce thème. J'ajouterai seulement ici qu'à certains moments cette conscience s'exprimait de façon perceptible et même agressive, ouvertement et sur un plan général. Après G. von Grunebaum, Ira M. Lapidus attire l'attention sur la tension qui se révélait au Caire au moment du Nawrouz, le Jour de l'An copte prenant le nom et la place d'une vieille fête iranienne. Il se déroulait alors une véritable saturnale avec inversion passagère des conditions. Dans le cours d'un charivari général, les pauvres avaient des occasions de taxer les riches, les étudiants d'insulter leurs maîtres, la populace de malmener les

notables. Les gens du peuple forçaient les marchés à se fermer et mitraillaient les notables qu'ils rencontraient avec des œufs et de l'eau[3]. *On avait bien alors le sentiment d'un clivage et d'une revanche passagère des couches sociales laissées au-dessous de la ligne de séparation.*

Un certain stimulant à aborder ce thème avait été constitué par des inepties qui avaient circulé dans la gauche française au moment de la guerre d'Algérie (1954-1962). Une fois de plus, j'avais été agacé par la jobardise des intellectuels, mus par des sentiments très louables (et que je partageais pour l'essentiel). Suivant un processus idéologique constant, la solidarité envers la lutte contre la domination coloniale les portait à accepter des thèmes apologétiques courants chez ceux qui combattaient cette domination. On passait de la critique (très justifiée) de celle-ci à une exaltation et à une idéalisation sans mesure de la société précoloniale. Chez les combattants, cela pouvait, en effet, servir à la mobilisation des masses et l'ignorance sur les conditions réelles de cette société était immense. D'où des assertions ahurissantes auxquelles je me contente dans ce texte de faire allusion, ne voulant pas couvrir de confusion des auteurs bien intentionnés. Cela s'est reproduit maintes fois, notamment lors de la Révolution iranienne de 1979. Il est remarquable de voir à ce moment un homme supérieurement intelligent comme Michel Foucault reprendre à son compte, sans l'ombre d'une notation

3. Ira M. LAPIDUS, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967, pp. 79 *sqq.*, 266, n. 6 ; G. E. von GRUNEBAUM, *Muhammadan Festivals*, New York, H. Schuman, Abelard Press, 1951, et Londres, 1958, p. 55.

critique, les déclarations insensées des intellectuels iraniens (alors révolutionnaires) sur la nature égalitaire, harmonieuse et bénéfique par essence d'une société qui se référerait à la religion islamique. Le grand « argument » était le concept d' « unité » prééminent dans la théologie et l'idéologie musulmanes (voir ci-dessous, chap. XII*). Encore toute une vie sociale qu'on croit dépendre d'un concept !*

*Je ne cherche pas à retoucher mon article. Après vingt-deux ans, je reste en accord avec l'essentiel des analyses qui y sont exprimées. Pour le lecteur francophone, j'ajouterai que le livre capital de Stanislaw Ossowski, cité dans mon texte à partir de la traduction allemande, a été depuis traduit en français par Anna Posner (*La Structure de classes dans la conscience sociale, *Paris, Anthropos, 1971). Il y avait eu, dès 1963, une traduction anglaise par Sheila Patterson (*Class Structure in Social Consciousness, *Londres, 1963).*

La tendance des historiens depuis un siècle environ à étudier avec de plus en plus d'attention l'histoire économique et sociale, à accorder de plus en plus d'importance aux faits économiques et sociaux dans la dynamique historique globale a fini, avec bien du retard, à se faire sentir dans le domaine de l'histoire du monde musulman. Certes, l'intérêt pour ces problèmes, dans ce domaine même, est ancien et, pour reprendre les mots de Claude Cahen, « Sylvestre de Sacy, von Kremer, Van Berchem,

Becker, Barthold, Mez, d'autres parmi les morts et divers parmi les vivants ont apporté à nos études en ce domaine des contributions dont moins que personne je ne contesterai l'importance[4] ». Mais, depuis peu, depuis justement l'article-manifeste de Claude Cahen en 1955[5], la tendance s'est accentuée vers des études plus nombreuses et plus spécifiques, vers une spécialisation plus poussée dans ces études et la présente conférence en est une marque non équivoque. On peut en espérer un développement encore plus grand des travaux particuliers. On peut s'attendre aussi à ce que les islamisants reconnaissent de façon plus généralisée l'importance de l'économique et du social pour la compréhension des problèmes historiques et structurels posés par la société musulmane à travers les âges. Ils finiront ainsi par rejoindre le point de vue auquel sont arrivés depuis déjà assez longtemps les historiens de l'Occident. L'évolution dans ce sens est des plus encourageantes.

Nos connaissances vont donc s'accroître et se préciser. Il faut s'en féliciter, sans conteste. Pourtant, il est au plus haut point nécessaire, ce dont les spécialistes n'ont pas toujours conscience, que l'effort de compréhension accompagne l'accumulation des matériaux et l'élucidation des problèmes particuliers. Comme l'a fort bien dit encore Claude Cahen, « les documents dans une certaine mesure, on les trouve selon qu'on les cherche et on ne trouve pas ce qu'on ne cherche pas[6] ». De même, les

4. *Studia islamica*, 3, 1955, p. 97.

5. « L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval », *Studia islamica*, 3, 1955, pp. 93-115.

6. *Ibid.*, p. 98.

problèmes les plus particuliers ne peuvent être correctement posés — et par conséquent n'ont de chance de recevoir une solution valable — que s'ils sont bien situés dans un cadre conceptuel adéquat. La preuve en est qu'on a tiré des conclusions très différentes de documents identiques ou de même ordre à divers moments de l'évolution de l'historiographie européenne. Collecte des documents et des faits, élucidation des problèmes particuliers et effort de réflexion conceptuelle doivent marcher du même pas.

C'est dans cette perspective qu'ici je voudrais m'attacher à distinguer et à préciser des notions qui sont souvent confondues, tant par les historiens du monde musulman que par ceux de l'Occident chrétien, en essayant pourtant de montrer leurs rapports. Cette confusion constante n'est pas, me semble-t-il, sans conséquences néfastes. Il s'agit essentiellement des concepts d'histoire économique et d'histoire sociale.

Ce qu'est l'histoire économique

L'histoire économique est celle à laquelle le plus d'attention a été accordé. Je me bornerai à la définir.

C'est en premier lieu l'étude, sur le plan historique, des événements, des normes et des institutions proprement économiques. Il faut entendre par là ceux qui se rattachent à la production, à la circulation, à la répartition et à la consommation des biens et services quand ces fonctions visent à satisfaire les

besoins de la société par la conjonction des efforts de ses membres[7].

Ainsi on peut étudier les fluctuations de la production agricole ou industrielle, ses formes d'organisation : « entreprise » agricole ou artisanale à exploitation individuelle ou par les producteurs associés, selon les cas dirigée par le producteur individuel, des producteurs associés, des propriétaires non producteurs ou l'Etat. L'autoconsommation n'est justifiable de l'analyse économique que négativement, par l'évaluation de son poids respectif, de ses fluctuations par rapport à la partie des biens produits qui entre dans la circulation. La circulation et la redistribution se font à partir de prestations imposées au producteur, d'échanges bilatéraux immédiats entre producteurs ou de producteurs à intermédiaires, d'échanges par le marché enfin. On a donc affaire à des institutions comme les impôts (d'où l'étude nécessaire des finances publiques), les divers statuts de propriété, les contrats de répartition du produit entre propriétaires et producteurs ou les contrats de vente et d'achat, enfin le marché. D'autre part, l'échange peut se poursuivre entre intermédiaires : échange de produits, de moyens de production, de symboles de l'échange. D'où des institutions comme les associations de commerçants, les méthodes de circulation telles que les chèques, billets à ordre, etc. Enfin, la distribution

7. M. GODELIER, « Objets et méthodes de l'anthropologie économique », dans *L'Homme*, 5, 1965, pp. 32-91, donne (p. 39) une définition qui doit être complétée évidemment par la mention de la conjonction des efforts. Cela apparaît d'ailleurs dans ses développements intéressants de la p. 45 par ex.

aux fins de consommation peut se faire par prestation ou par échange, par vente directe ou indirecte, par distribution gratuite. D'où des institutions comme les contrats de vente et encore, partiellement, le marché, etc[8].

On voit par là que les phénomènes économiques ont aussi des aspects qui se rattachent à d'autres systèmes de la vie sociale que l'économie, ainsi la technique et le droit. La technique agricole conditionne en partie le volume des produits de l'agriculture disponible aux fins de prestation ou d'échange. Inversement, d'ailleurs, le mode de production, de circulation ou de répartition peut stimuler ou freiner le progrès de la technique agricole. L'étude économique statique ou dynamique, donc en particulier l'histoire économique, doit prendre en considération, par conséquent, les aspects économiquement importants de divers phénomènes socioculturels : techniques, relations juridiques, mœurs, esthétique, idéologie. Tout spécialement, les conditionnements réciproques sont à étudier[9].

8. [J'ai un peu développé cela dans mon article « Ghidâ' » (alimentation) de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2ᵉ édition française, Leyde et Paris, 1965, t. II, pp. 1081-1097 et dans mon étude sur le marché et son évolution en général, en introduction au livre de Pedro CHALMETA GENDRON, *El « señor del zoco » en España : edades media y moderna*, Madrid, 1973.]

9. Ce tableau du domaine de l'économique est largement inspiré de Max Weber, avec quelques divergences. [J'ai été appelé à donner un tableau de ce dernier aspect dans un chapitre (« Les conditions religieuses islamiques de la vie économique ») du volume collectif *Wirtschaftsgeschichte des vorderen Orients in islamicher Zeit*, I, Leyde et Cologne, 1977, partie du *Handbuch der Orientalisk*, pp. 18-30.]

L'histoire des groupes sociaux

On voit l'importance et l'extension du domaine couvert par l'histoire économique. Tout islamisant, qui ne s'est pas borné à une étroite spécialité, sait que des travaux importants ont été publiés sur ces sujets, quoique en nombre très insuffisant assurément. Il est clair que l'histoire des groupes sociaux (et c'est ce qu'on entend en général par histoire sociale) a des rapports importants avec cette histoire économique, au premier chef s'il s'agit de groupes sociaux définis selon des critères économiques, mais aussi quand les rapports entre groupes ont des aspects économiques. Il est difficile qu'il n'en existe aucun. Pourtant, il est clair aussi que l'histoire des groupes sociaux ne peut tout entière entrer dans les cadres de l'histoire économique définie ci-dessus. On sait aussi que cette étude est bien plus difficile, exige des vues synthétiques, embrasse une multitude de faits disparates. Il n'est pas étonnant qu'elle ait été bien moins cultivée. A côté des travaux importants de S. D. Goitein, on trouve peu à citer.

Les groupes sociaux qui ont une importance historique sont souvent désignés sous le nom de classes sociales quoique cette désignation soit contestée. Je ne puis évidemment tenter ici une analyse de la structure de la société musulmane suivant les groupes sociaux qui la composent. Cela doit être l'objet de multiples travaux convergents.

Conscience et expression des stratification sociales en Islam prémoderne

Il a été dit que l'Islam ignorait le concept de classe et même que les langues musulmanes ne disposaient pas de mot pour définir ce concept. L'erreur est grande. Les sociologues qui ont avancé cette thèse veulent dire qu'il n'existe pas de mot qui corresponde au terme « classe » dans une acception sociologique précise. Mais alors on peut dire tout aussi bien cela du mot « classe » dans les langues européennes. Ils veulent aussi parfois indiquer que les associations étymologiques des termes arabes sont différentes de celles qu'évoque le mot latin *classis.* Mais l'emploi des mots n'est nulle part restreint par leur étymologie ou leurs associations sémantiques [10].

Le terme choisi par l'arabe et le persan modernes pour désigner la classe sociale est le mot *ṭabaqa,* mot dont la racine (empruntée peut-être à l'akkadien) se rattache à l'idée d'entassement, de couches superposées, racine contaminée d'ailleurs par une autre (présente en nord-sémitique et introduite de là en arabe sous la forme *dbq*), peut-être identique à l'origine, qui exprime l'idée d'adhésion étroite, de collage, d'engluement. Le choix n'est pas arbitraire. Le mot désigne en effet dès le Moyen Age des catégories d'individus avec l'idée de succession chronologique ou de gradation hiérarchique. Ainsi,

10. Je me permets de renvoyer à mon article « Dynamique interne ou dynamique globale ? L'exemple des pays musulmans », dans *Cahiers internationaux de sociologie,* 42, 1967, [réimprimé dans mon livre *Marxisme et Monde musulman,* Paris, Le Seuil, 1972, pp. 266-293].

comme il est bien connu, les générations de gens d'une même profession, les adhérents d'une même école, etc., d'où les nombreux ouvrages dont le titre commence par *ṭabaqât*, « le livre des classes des... ». Mais l'idée de catégories sociales hiérarchisées est aussi fréquente. Lorsque Muḥammad B. Aḥmad Abû'l-Muṭahhar al-Azdî dit au XIe siècle qu'il veut peindre « les mœurs des Bagdadiens dans la diversité de leurs *ṭabaqât* » (*Abulkasim, ein Bagdader Sittenbild,* Heidelberg, éd. A. Mez, 1902, p. I, l. 12), il pense à la multiplicité de ces catégories.

Cela est des plus clairs dans les passages suivants d'Ibn Khaldûn : « Les degrés d'honneur (*jâh*) sont distribués parmi les hommes et ordonnés selon une gradation régulière, de classe en classe (*ṭabaqa ba'da ṭabaqa*). Au sommet, ils s'arrêtent au rang des gouvernants, au-dessus desquels il n'y a pas d'autorité. Au plus bas, ils s'étendent jusqu'à ceux qui n'ont aucun pouvoir pour le bien ni le mal. Entre les deux se situent une foule de classes [11]... »

Et encore : « Chaque classe, parmi les habitants des villes ou des diverses zones du monde civilisé, exerce un pouvoir sur les classes qui lui sont inférieures et chaque membre d'une classe inférieure cherche un appui auprès d'un détenteur d'autorité de la classe qui lui est immédiatement supérieure [12]. »

Un synonyme arabe de *ṭabaqa* est *ṣinf*, « espèce,

11. *Muqaddima*, éd. Quatremère, t. II, p. 289 ; éd. Wâfî, t. III, Le Caire, 1379/1960, p. 909 ; trad. DE SLANE, t. II, réimpr., Paris, 1936, p. 339 ; trad. F. ROSENTHAL, t. II, New York, 1958, p. 328.

12. *Ibid.*, éd. Quatremère, t. II, pp. 290 *sq.* ; éd. Wâfî, t. III, p. 910 ; trad. DE SLANE, t. II, p. 341 ; trad. F. ROSENTHAL, t. II, p. 330.

sorte, catégorie », qui s'est spécialisé dans divers sens, notamment celui de « corporation ». Son sens originel se rattache peut-être à l'idée de « bord », donc de « limite » et de « délimitation ». La synonymie avec *ṭabaqa* est posée au IVe/Xe siècle par le traité des synonymes de 'Abd al-Raḥmân B.'Îsâ al-Hamadhânî : « On dit : J'ai donné son dû à chaque *ṭabaqa* de gens et j'ai donné sa part à chaque *ṣinf* d'entre eux [13]. » C'est le terme préféré par le turc moderne pour exprimer l'idée de classe sociale. On trouve encore le mot *zumra*, en turc *zümre*, à l'origine « bande de gens », et les mots exprimant la gradation : *martaba, daraja* « degré, rang ». C'est ce dernier terme qu'emploie déjà le Coran (43, 31-32) pour exprimer l'idée des strates hiérarchiques de la société humaine.

On ne peut nier par conséquent que l'islam classique ait eu conscience d'un certain classement en groupes sociaux en partie hiérarchisés. Ces groupes sociaux pourtant sont — à deux exceptions près — considérés comme fonctionnels et non comme statutaires, de sorte que la hiérarchisation entre eux est conçue comme découlant de la hiérarchie socialement « naturelle » des occupations, non d'un statut acquis dès la naissance. En un sens — mais en un sens seulement — et avec la restriction susmentionnée — on peut donc dire que la société musulmane médiévale est une société sans classes [14].

13. *Kitâb al-alfâẓ al-kitâbiyya*, éd. L. CHEIKHO, 9e éd., Beyrouth, 1913, p. 222.

14. *Cf.* H. A. R. GIBB, « Government and Islam under the early 'Abbasids, the political collapse of Islam », in *L'Élaboration de l'islam*, Paris, 1961, pp. 115-127, notamment p. 119.

Cela est bien reflété par le droit musulman. Alors que le droit romain ou les droits coutumiers européens du Moyen Age partent d'une théorie du statut des personnes, le droit musulman part d'une théorie de la capacité. La capacité légale normale, celle du musulman libre, adulte et sain d'esprit, peut être diminuée par certaines circonstances. Mais il n'y a pas à la base un classement des personnes en catégories rigides dont chacune est dotée de son propre système de capacités [15].

Une catégorie sociale se distingue par l'accumulation des incapacités enregistrées par le droit. C'est la catégorie des esclaves. Mais il s'agit là d'un statut d'exception. « Le statut de base est la liberté » *(al-aṣl huwa'l-ḥurriyya)* [16]. Il est assez parallèle en tant que tel au statut de la femme ou de l'aliéné. Quant au non-musulman, il est considéré comme extérieur d'une certaine façon à la société globale. Bref, la société musulmane est considérée comme englobant une masse de personnes égales en principe, mais où certaines particularités qui affectent des catégories de fait entraînent pour celles-ci des diminutions de la pleine capacité légale.

Une seule catégorie — en dehors de celle des esclaves — rappelle les catégories à statut de la

15. *Cf.* J. SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, pp. 124 *sq.* ; L. MILLIOT, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953, pp. 221 *sq.* ; R. BRUNSCHVIG, « Théorie générale de la capacité chez les Hanafites médiévaux », in *Mélanges Fernand de Visscher (= Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 2, 1949), pp. 157-172, réimpr. dans ID, *Etudes d'islamologie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, t. II, pp. 37-52.

16. *Cf.* R. BRUNSCHVIG, *'Abd* in *Encyclopédie de l'Islam*, 2ᵉ éd. française, t. I, p. 27.

société européenne médiévale. C'est la noblesse. Mais là encore, en théorie, cette catégorie reste une exception. Le fait de descendre du Prophète entraîne certaines qualités exceptionnelles qui désignent un individu pour certains privilèges extraordinaires et d'ailleurs d'une portée limitée. On sait qu'un de ces privilèges est la capacité exclusive à fournir un *imâm* à la communauté, privilège nié par les Khâridjites.

Egalité théorique et hiérarchies de fait

Telle est la doctrine fondée sur l'égalité et la fraternité des croyants devant Dieu. Elle n'empêche nullement une stratification de fait. Mais elle a la conséquence importante que cette stratification n'est acceptée qu'avec réticence par le droit, n'est pas canonisée par la Loi, sauf, partiellement, pour la classe des esclaves.

La stratification de fait, si elle n'est qu'à peine prise en considération par la théorie des relations juridiques, est naturellement constatée par la conscience sociale. On trouve mille expressions de cette constatation par les hommes de lettres, les philosophes, les administrateurs, etc. Les rapports entre les hommes sont gouvernés par cette stratification, constate Fârâbî (mort en 339/950), en commençant son petit traité des rapports sociaux *(Risâla fî' l-siyâsa)* : « Nous avons voulu, dans ce traité, indiquer les lois des rapports sociaux *(qawânîn siyâsiyya)* dont le bénéfice s'étend à toutes les classes (*ṭabaqât*) qui les utilisent dans leurs actions

vis-à-vis de chaque groupe (*ṭâ'ifa*) des gens de leur classe, de leurs supérieurs et de leurs inférieurs [17]. »

Et il poursuit, non moins significativement :

« Chacun, lorsqu'il se replie sur soi-même et réfléchit à sa situation et à celle des autres, se situe à un rang (*rutba*) déterminé qu'il partage avec un certain groupe (*ṭâ'ifa*). Il trouve au-dessus de son rang un groupe en situation plus élevée d'un point de vue ou de plusieurs et également, au-dessous, un groupe en situation inférieure d'une ou de plusieurs façons. [...] On tire avantage d'utiliser les règles de conduite sociale (*al-siyâsât*) avec ces trois classes. Avec les plus élevés, on se hausse ainsi à leur niveau ; vis-à-vis des égaux, on acquiert quelque supériorité ; par rapport aux inférieurs, on évite de s'abaisser jusqu'à leur bas rang (*rutba*) [18]. »

Les ethnies forment de grandes catégories d'hommes qui se situent suivant une hiérarchie donnée. On sait que cette hiérarchie mettait au premier rang les Arabes avant la révolution abbasside, non seulement du point de vue du prestige, mais en leur accordant des privilèges importants, en en faisant une caste dominante. La suppression de ces privilèges, l'égalisation théorique de toute la communauté des croyants, enregistrée par le droit religieux, laissa aux Arabes quelques prérogatives mineures, mais surtout un certain prestige social,

17. Fârâbî, *Risâla fî'l-siyâsa*, éd. L. CHEIKHO, dans *Traités inédits d'anciens philosophes arabes...*, publiés par L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, 2e éd., Beyrouth, 1911, p. 18. Naturellement, on doit se garder des anachronismes de traduction si fréquents aujourd'hui chez les publicistes « qui savent l'arabe ». *Siyâsa* ne signifie pas exactement au Moyen Age « politique ».

18. *Ibid.*, p. 19.

très variable selon les lieux et les temps, différent aussi selon la position de l'Arabe concerné du point de vue des autres facteurs de hiérarchisation. La hiérarchie des ethnies était d'ailleurs envisagée différemment selon les membres de l'une ou de l'autre et on sait la vigueur de la polémique sur ces problèmes à l'époque abbasside. Dans les divers Etats entre lesquels se fractionne la communauté, l'ethnie à laquelle appartient la famille gouvernante se trouve en général privilégiée en fait et jouit d'un prestige supérieur, au moins d'un certain point de vue. L'appartenance ethnique fournit donc un critère de stratification, délimitant une certaine aristocratie, pourtant stratifiée elle-même suivant d'autres critères avec des différenciations considérables.

L'hérédité intervient de façon plus restreinte pour délimiter une catégorie de descendants du Prophète ou encore de ses compagnons. A l'époque abbasside, ils ont certains privilèges, reçoivent des pensions, ont droit à la vénération publique. Mais cela n'empêche pas nombre d'entre eux de mener une vie assez misérable. A des époques postérieures, dans certains pays, certains de ces « nobles » purent tirer parti du culte croissant de leur glorieux ancêtre pour obtenir des privilèges bien plus importants et former une véritable aristocratie, non plus seulement théorique, mais effective.

De même, une certaine noblesse est constituée par les descendants des familles qui ont joué un rôle politique important : les chefs de tribus arabes, berbères, turques, kurdes, les grandes familles seigneuriales persanes, etc.

La hiérarchie de prestige peut se conserver, même sans correspondre à une hiérarchie de pouvoir et de

fortune, surtout quand elle est fondée sur le sentiment religieux. Mais elle n'équivaut à une véritable stratification que quand elle est consolidée par l'un des trois moyens de pouvoir suivants : la propriété foncière, la force militaire, l'argent — ou par plusieurs d'entre eux. Encore faut-il considérer que la force militaire ne se réalise en tant que force sociale que par l'un des deux autres moyens. En gros, par conséquent, la stratification repose sur la propriété foncière ou mobilière. Mais l'appartenance à une strate donnant des avantages économiques, si elle résulte de l'hérédité ou des efforts propres de chacun au niveau économique, peut être perdue par la contrainte de la force. Elle peut aussi être acquise par la force. On en bénéficie alors par l'appartenance à une strate en laquelle réside la force, fût-elle peu estimée en règle générale, comme celle des esclaves quand il s'agit d'esclaves-soldats appartenant à une certaine couche ethnique.

Il faut noter aussi que le terme de propriété foncière, employé ici pour faire court, est à prendre en un sens très large : il s'agit de droits, fondés juridiquement, à une part du produit d'une terre quelconque, prélevée sur le fruit du travail du producteur direct, en bref, d'un droit à l'exploitation du cultivateur, au sens marxiste du terme.

La vision des théoriciens médiévaux

Pour les membres de la société musulmane qui essaient d'en comprendre la structure, la stratification est conçue comme fonctionnelle, d'autant qu'ils

« oublient » d'y inclure la caste des esclaves — preuve d'ailleurs qu'à la différence de ce qui se passait en Grèce à l'époque d'Aristote, les esclaves ne jouaient pas un rôle *spécifique* tant soit peu important dans la production et la distribution. Ces auteurs partent de la théorie de la division du travail social reprise aux Grecs, insistant sur la diversité des besoins et l'inégalité des talents de chacun, ce qui impose cette division. Dès lors, toute catégorie sociale, toute profession non immorales ont leur utilité. Au xe siècle, les *Ikhwân al-Ṣafâ* insistent ainsi sur l'utilité des balayeurs et boueux (I, 220) : s'ils s'arrêtaient une semaine seulement de travailler, une ville deviendrait inhabitable. Les grandes catégories sociales sont assimilées ainsi à des groupes fonctionnels. Déjà les *Ikhwân al-Ṣafâ* parlent ainsi du souverain (*malik*) dont l'utilité est d'assurer le règne de la loi (*nâmûs*) et par là l'accomplissement des fonctions nécessaires au bon ordre de l'organisation spirituelle et temporelle *(ṣalâḥ al-dîn wa'l-dunyâ)*, vu la carence de la plupart des hommes de religion ou des philosophes en ce qui concerne l'application des règles qu'ils posent (I, 223) [19].

Ghazâli (xie-xiie siècle) développe ces indications sur l'utilité des fonctions que nous appellerons tertiaires. Il classe les occupations en trois catégories. D'abord les producteurs, qui assurent la satisfaction

19. Les références sont à l'édition de Khayr al-dîn al-Zaraqlî, Le Caire, 1347/1928, 4 vol. Les *Ikhwân al-Ṣafâ* (Frères de la Pureté) sont un groupe de théoriciens de la secte ismâ'ilienne. Leurs « Epîtres » forment une sorte d'encyclopédie à visée philosophique et morale qui a eu une grande influence bien au-delà de la secte. Voir Y. MARQUET dans la 2e éd. française de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 1971, t. III, pp. 1098-1103.

des besoins fondamentaux (nourriture, habitat, vêtement), soit en y travaillant directement, soit en fabriquant des outils pour le travail de ces industries primaires. Puis viennent les militaires, qui protègent ce travail productif contre l'ennemi extérieur et contre les voleurs. Enfin, ceux qui servent de coordinateurs [20] entre les deux premières catégories et leurs membres, notamment pour la perception et la redistribution des prestations nécessaires à la subsistance des non-producteurs directs. Ainsi les fonctionnaires d'autorité (*'ummâl*), les percepteurs, ceux qui assurent le cadastre, les spécialistes du droit et de la politique (*Iḥyâ' 'ulûm al-dîn*, Le Caire, 1352/1933, t. III, pp. 195 *sq.* = livre XXVI, § 5 = analyse G. H. Bousquet, § 108). On voit que Ghazâlî, ici, justifie par une nécessité fonctionnelle la domination militaire qui commence alors à jouer un rôle capital. Il est assez curieux que Ghazâlî ne mentionne pas ici les commerçants. Il est naturellement conscient de leur rôle de coordination (*ibid.*, t. IV, p. 102 = livre XXXII, 2e partie, 2e *rukn* = analyse Bousquet, § 139 E). Il les classerait sans doute dans sa troisième catégorie.

Ibn Khaldûn, au XIVe siècle, a une classification plus brutale et moins idéologique des choses [21]. L'homme dépend de « moyens d'existence » (*ma'âsh*) qui lui fournissent les biens nécessaires à sa

---

20. La traduction de l'expression *al-mutaraddidûn bayna'l-ṭâ'ifatayn fi'l-akhdh wa'l-'aṭâ'* par « les gens qui s'affilient aux deux premières catégories », dans l'*Analyse* de G. H. BOUSQUET (Paris, 1955, p. 263) est certainement erronée.

21. *Muqaddima*, éd. Quatremère, t. II, pp. 272 *sqq.* ; trad. DE SLANE, t. II, pp. 319 *sqq.* ; éd. Wâfî, t. III, pp. 893 *sqq.* ; trad. F. ROSENTHAL, t. II, pp. 311 *sqq.*

continuation dans l'existence et qui peuvent d'ailleurs se développer jusqu'à être des « moyens d'enrichissement » (*riyâsh*) quand leur produit dépasse ses besoins. Les « moyens d'existence » (ainsi que les quelques sources de biens gratuits qu'offre la nature) lui fournissent régulièrement des acquêts (*kasb*) qui, du point de vue de leur affectation, constituent un *rizq*, un fonds de subsistance pour les dépenses en vue de ses besoins et de ses intérêts. Ces diverses sortes de revenus sont acquis, soit par la confiscation de force (taxation et impôts), soit par la collection des fruits de la nature, animaux terrestres ou marins (chasse et pêche), soit par la production primaire (agriculture et élevage), soit par la production secondaire (travail artisanal et industriel), soit enfin par l'échange (commerce). Oubliant la collection à cause de la minceur de son rôle, Ibn Khaldûn ne reconnaît comme moyens d'existence « naturels » que les métiers assurant la production (primaire ou secondaire) et son écoulement (commerce). Tout ce qui ne ressortit pas à l'activité productrice est classé par Ibn Khaldûn comme non naturel, un peu à la manière des physiocrates. Cela ne signifie pas nécessairement qu'il en nie l'utilité, comme il appert de ce qu'il dit des fonctionnaires politiques ou religieux et de la nécessité absolue de l'Etat monarchique pour le fonctionnement harmonieux de la vie sociale.

La conception de la société musulmane comme société sans classes par les théoriciens du droit, son analyse comme consistant en catégories sociales fonctionnelles par les théoriciens que l'on peut qualifier de sociologues ne sont nullement suffisantes pour nous garantir que la société est réelle-

ment sans classes. Il s'agit de la conscience que les idéologues (ou du moins certains idéologues) ont de leur société et il est de règle que la réalité sociale soit déformée au cours de cette prise de conscience. Pourtant le contraste avec les conceptions que se font de leur société les idéologues des anciens empires de l'Orient ou ceux de l'Occident médiéval par exemple a son intérêt. Il nous apprend que, même si les catégories sociales étaient plus ou moins fermées en fait (ce qui serait à vérifier), leur fermeture n'était pas institutionnalisée comme dans le cas des Etats de l'Europe « féodale » ou des castes de l'Inde. Cela est, en tout état de cause, très important.

Hiérarchies en conflit et « classes » sociales au sens large

Il est inutile d'alléguer des textes pour montrer qu'on avait conscience des trois dichotomies classiques bien mises en lumière par Ossowski : gouvernés et gouvernants, pauvres et riches, producteurs directs et « exploiteurs » au sens marxiste (c'est-à-dire non-producteurs directs vivant d'un prélèvement sur les producteurs)[22]. Mais des stratifications plus fines apparaissent. On le voit par les textes cités ci-dessus sur la hiérarchie de multiples strates ou *ṭabaqât*. Cela apparaît aussi dans les textes étudiés par R. Brunschvig sur les métiers vils[23], y compris

22. Stanislaw Ossowski, *Struktura Klassowa w spolecznej świadomości*, Lodz, 1957 ; trad. all. *Die Klassenstruktur im sozialen Bewusstsein*, Neuwied am Rhein, 1962, p. 38.

23. R. Brunschvig, « Métiers vils en Islam », *Studia islamica*, 16, 1962, pp. 41-60.

dans ceux émanant de juristes, qui s'efforcent de réhabiliter ces métiers. Il s'agit, il est vrai, de catégories exceptionnelles. Mais, le même auteur l'a montré, le concept se généralise quand les juristes traitent de la parité (*kafâ'a*) entre époux dans le mariage et de l'honorabilité (*'adâla*) des individus dont le témoignage peut être accepté en justice. Surtout à propos des mariages, on classe les professions en inférieures, basses *(danî'a, khasîsa)* et supérieures ou relevées (*rafî'a, jalîla*).

Recoupant la notion de catégories fonctionnelles, en vertu desquelles tous les hommes sont égaux, contribuant de façon complémentaire à la bonne marche de la société, existent, on l'a déjà vu, la notion de *jâh*, « rang honorifique », ainsi que la reconnaissance d'une hiérarchie économique par la richesse et aussi l'admission réaliste, par Ibn Khaldûn au moins, du fait qu'une position d' « exploiteur » peut être acquise par la force.

Cette dernière thèse équivaut à reconnaître que, dans un cas au moins — mais un cas très important —, ce n'est pas la fonction, librement choisie, qui classe dans une catégorie privilégiée et hiérarchiquement supérieure, mais au contraire que l'appartenance (d'une manière ou d'une autre) à une caste détermine la fonction privilégiée.

De même, le *jâh* n'est pas déterminé uniquement par la fonction, mais les hommes classés à un rang élevé dans la hiérarchie du *jâh* ont accès à des fonctions privilégiées. La fortune en particulier, selon Fârâbî, à la haute époque abbasside, ne peut servir à acquérir ce rang élevé. « Il convient à l'homme de consacrer tous ses efforts à conserver

son propre rang. Lorsque se présentent à lui deux opportunités, l'une lui permettant d'accroître ses revenus (*manâfi'*), l'autre d'élever son rang, qu'il s'empresse de choisir celle qui lui est la plus propice pour élever son rang. En effet, un rang d'une certaine amplitude *(al-jâh al-'arîḍ)* fait nécessairement acquérir de la fortune, tandis que la fortune ne permet pas nécessairement d'acquérir un rang donné[24]. »

C'est la même idée que développe Ibn Khaldûn, qui y consacre une section de sa *Muqaddima.* La personne qui jouit d'un rang élevé *(ṣâḥib al-jâh)* bénéficie du travail gratuit des gens au-dessous de lui, ce qui le rend vite très riche. « C'est dans ce sens que le pouvoir est un des moyens d'existence (*ma'âsh*)[25]. »

Cependant, la richesse peut, dans certains cas, faire accéder à un rang supérieur comme la pauvreté peut faire déchoir. Ici, tout spécialement, il faudrait tenir compte au maximum des situations historiques. Mez a mis en relief ce qu'il appelle les commérages (Klatsch) d'Ibn Rusta (fin du IIIe/IXe siècle) sur la basse extraction des grandes familles de son temps. Les Ash'ath seraient des descendants d'un cordonnier persan dont la tante avait épousé un riche juif sans enfants ; les Muhallabides auraient eu pour ancêtre un tisserand persan ; la maison de Khâlid ibn Safwân tirerait son origine d'une paysanne de Ḥîra, tombée, enceinte, dans des mains arabes ; la famille al-Jahm serait issue

24. Fârâbî, *op. cit.*, p. 30.
25. Ed. Quatremère, t. II, pp. 287 *sq.* ; éd. Wâfî, t. III, p. 907 ; trad. De Slane, t. II, pp. 336 *sq.* ; trad. Rosenthal, t. II, p. 326 *sq.*

d'un esclave en fuite qui se serait attribué faussement une origine qurayshite ; la maison princière d'Abû Dulaf viendrait d'un banquier chrétien de Ḥîra ; le maréchal de la cour al-Rabî', ancêtre d'une influente famille de fonctionnaires, aurait été un vaurien, fils naturel d'une esclave débauchée[26].

De même, Ibn Khaldûn qui, en tant que sociologue, a reconnu l'utilité égale de tous les métiers, mais qui, en tant qu'aristocrate, a insisté sur le caractère méprisable des commerçants ordinaires, met à part les marchands dont le capital initial ne vient pas de la pratique du commerce. Ceux-ci ont pu bénéficier d'un coup de chance, par exemple d'un héritage. Ils n'ont pas été avilis par les pratiques commerciales et continuent à rester indemnes des défauts qu'elles entraînent en confiant à des agents appointés le soin de faire fonctionner leur firme. Ils sont ainsi protégés par leur *jâh* du soin de se livrer à ces pratiques. Leur fortune leur permet d'être associés à la couche des gouvernants *(ahl al-dawla)* et de gagner une situation fastueuse (*zuhûr*) et renommée parmi leurs contemporains[27]. Il est permis de se demander si une telle ascension n'était pas possible même aux marchands ordinaires pour peu que le style de vie qu'ils adoptaient, une fois parvenus à la grande fortune, ne les fasse pas trop mépriser par les aristocrates.

26. Ibn Rusta, éd. De Goeje, Leyde, 1892, pp. 207 *sq.*, ap. A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922, pp. 151 *sq.*
27. *Muqaddima*, éd. Quatremère, t. II, p. 305 ; éd. Wâfî, t. III, p. 922 ; trad. De Slane, t. II, pp. 356 *sq.* ; trad. Rosenthal, t. II, pp. 344 *sq.*

En bref, on peut considérer qu'à l'époque classique au moins, la hiérarchie des catégories sociales se déterminait selon ce qu'Ossowski appelle une gradation synthétique, c'est-à-dire faisant appel à plusieurs critères différents conjugués. C'est aussi, visiblement, comme il découle notamment d'un des textes d'Ibn Khaldûn cités ci-dessus, une gradation à échelons multiples.

Mais beaucoup de sociologues modernes seraient d'accord pour refuser à ces catégories sociales le nom de « classes sociales ». Ils ont de celles-ci des conceptions différentes, mais toutes modelées par les réalités de la société capitaliste européenne. Les définitions de la classe mettent toutes l'accent, comme le décèle clairement Raymond Aron, « sur ce qui crée la cohérence, l'unité globale ou totale, la communauté d'être ou de conscience d'un ensemble donné[28]. » A travers des définitions hautement complexes comme celle de G. Gurvitch[29], il indique à juste titre comme caractéristiques essentielles : 1° une « communauté objectivement saisissable (nature du travail, niveau des revenus) ou une communauté [...] des manières de pensée, des systèmes de valeurs » ; 2° la « consistance à travers la durée de ces êtres collectifs » ; 3° la « prise de conscience de ces êtres collectifs par eux-mêmes et (la) volonté propre à chacun d'accomplir une

28. R. ARON, « La classe comme représentation et comme volonté », in *Cahiers internationaux de sociologie*, 38, 1965, p. 14.

29. G. GURVITCH, *Le Concept des classes sociales* (cours ronéotypé), Paris, Centre de documentation universitaire, 1954, p. 133 ; *id.*, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, 1955, p. 178, etc.

tâche »[30]. Il faut souligner ici que même un sociologue qui a proposé une définition extrêmement précise et complexe de la classe sociale comme G. Gurvitch insiste sur le fait que ces indications « ne mettent en relief que des caractéristiques tendancielles des classes, admettant $n+1$ degrés d'intensité variée[31] ».

Or on a pu voir ci-dessus que ceux qu'on peut appeler les sociologues de la société musulmane médiévale ne se sont pas contentés d'insister sur l'existence de multiples strates. Ils ont essayé de grouper celles-ci, pour reprendre certains termes de la définition de G. Gurvitch, en macrocosmes de groupements et d'individus ayant des fonctions sociales analogues et une position de prestige analogue dans les grandes lignes. Ces grands ensembles avaient assurément une « consistance à travers la durée », comme le montrent la répétition de classifications grossièrement analogues et la récurrence des termes qui les désignent à travers les siècles. Il est hors de doute qu'ils tendaient à adopter des représentations communes, des opinions communes, comme le montrent notamment les indications des auteurs cités sur les qualités et défauts de leurs membres. Il est au plus haut point vraisemblable que ces opinions communes concernaient en particulier ce qui touchait de près ou de loin au partage du produit social et aux avantages du pouvoir. D'autre part, ces « macrocosmes de groupements » étaient considérés par les gouvernants comme dotés au

30. R. ARON, *op. cit.*, pp. 14 *sq.*

31. G. GURVITCH, *Cahiers internationaux de sociologie*, 38, 1965, p. 6.

moins de réactions élémentaires communes, puisque la politique à leur égard suit certains grands principes au moins négatifs, visant notamment à éviter certaines de ces réactions, telles que la révolte[32].

Mais il semble rare qu'on puisse leur attribuer une conscience et une volonté communes, sauf dans la limite de territoires très localisés et pendant des périodes restreintes. Il faudrait une enquête historique comparative très étendue pour aboutir là-dessus à des conclusions fermes. Mais l'impression que laisse une plus ou moins grande familiarité avec l'histoire islamique est plutôt que, lorsque des groupes d'intérêts et d'aspirations se présentent comme agents sur la scène de l'Histoire, ils dépassent certes la plupart du temps en amplitude les groupes mineurs tels que celui que constituerait une profession donnée, mais ne s'étendent que très rarement à toute une strate majeure, accédant ainsi, par la conscience d'elle-même et la volonté commune, au statut de classe au sens des analyses sociologiques de la société moderne. Les divisions « verticales », par ethnies ou par communautés religieuses, recoupant les catégories horizontales, viennent jouer un grand rôle dans cette fragmentation, de toute évidence.

On peut certes refuser d'accoler aux grands groupes d'intérêts et d'aspirations le terme de « classe » et le réserver aux grandes strates unifiées de la société industrielle accédant à une conscience et

32. *Cf.* par exemple, au XI[e] siècle, NIẒÂM AL-MULK, *Siyâset-nâme*, éd. Ch. SCHEFER, Paris, 1891, pp. 144 *sq.* ; trad. Ch. SCHEFER, Paris, 1893, pp. 214 *sq.* ; trad. B. N. ZAKHODER, Moscou-Leningrad, 1949, pp. 167 *sq.* ; trad. H. DARKE, New Haven, 1960, pp. 170 *sq.*

à une volonté communes. Encore faut-il préciser que, même dans la société capitaliste moderne, cette conscience unifiée fait souvent défaut, que les strates sont souvent recoupées par d'autres divisions, au premier chef les divisions ethniques. On sait que les sociologues ont insisté là-dessus, particulièrement en ce qui concerne les Etats-Unis, où même l'observation commune distingue immédiatement d'une part le manque de conscience de soi et de volonté commune de la classe ouvrière, d'autre part l'importance de la division verticale entre Blancs et Noirs qui vient recouper la stratification de classe[33].

La complexité de la situation à laquelle on se trouve affronté ne doit pas, me semble-t-il, nous pousser à deux excès. D'une part, doter *a priori* les grandes catégories sociales déterminées par la position économico-juridique, que distinguent les sociologues indigènes, d'une conscience de classe et d'une volonté unifiées. D'autre part, négliger, contrairement à l'évidence historique, toute considération des groupes d'intérêts et d'aspirations, ne considérer ceux-ci comme agents ou patients historiques que lorsqu'ils sont réduits, par un processus de fragmentation extrême, à la dimension par exemple d'une profession. Surtout l'intérêt porté par les sociologues et les hommes politiques indigènes aux catégories sociales nous interdit de ne considérer comme protagonistes dignes d'intérêt dans la dynamique socio-historique que les ethnies ou les groupes

33. *Cf.* St. OSSOWSKI, *op. cit.*, *passim* et aussi, par ex., L. REISSMAN, *Class in American Society*, Glencoe, 1959 ; trad. fr. *Les Classes sociales aux Etats-Unis*, Paris, 1963.

distingués par le genre de vie (Bédouins et sédentaires).

Du point de vue terminologique, il est besoin d'un terme pour désigner les macrocosmes de groupements sociaux qui dépassent l'envergure des groupes professionnels, locaux, etc., et qui, fondés sur la fonction économique ou sociale, non sans croisements avec les critères de différenciation par l'origine ethnique, la communauté religieuse ou le genre de vie, peuvent être considérés comme relativement durables, comme ayant un stock de représentations communes, comme susceptibles de réactions communes. Dans des circonstances données, à des époques de tension, notamment, il n'est pas exclu que ces ensembles puissent accéder partiellement et temporairement à une conscience et à une volonté communes. Il me semble que le terme de « classe », seul disponible, peut parfaitement leur convenir à condition d'en élargir les définitions trop restrictives, souvent adoptées par les analystes de la société capitaliste contemporaine. Cet élargissement serait d'ailleurs intéressant même pour l'analyse de celle-ci. Il a été souvent pratiqué en fait même par ceux qui adhéraient théoriquement à une de ces définitions restrictives[34].

Les « classes », leurs fonctions et leur évolution

On pourrait distinguer ainsi, dans la société islamique traditionnelle, les paysans producteurs, les

34. Notamment MARX. *Cf.* mon article cité ci-dessus, note 10.

éleveurs, tantôt opposés, tantôt partiellement unis aux paysans, les petits producteurs urbains, artisans ou petits commerçants, le grand négoce capitalistique englobant en général l'activité financière, les esclaves domestiques, les esclaves de plantations, les militaires, sur lesquels il faudra revenir, les fonctionnaires, les intellectuels et les hommes de religion, plus ou moins confondus selon les lieux et les temps, les grands propriétaires fonciers, enfin la classe dirigeante qui concentre entre ses mains, suivant la caractérisation de Marx et de Tocqueville[35], la puissance, le prestige et la fortune. Cette énumération n'est pas limitative. Elle suppose, on l'a dit, des croisements avec des divisions fondées sur d'autres critères. Ainsi les propriétaires fonciers de tel groupe ethnique formeraient une classe à part. Elle devrait être commentée de près, ce qui ne peut être fait ici, car, par exemple, la classe militaire peut être recrutée parmi les esclaves et voit en général son pouvoir assuré, comme on l'a dit, par sa constitution en classe privilégiée de propriétaires fonciers (le sens le plus large étant attribué au terme de propriété). Elle est plus ou moins associée au pouvoir ou peut le monopoliser selon les cas.

La classe dominante, quel que soit son recrutement originel, institutionnalise sa domination, c'est-à-dire son pouvoir et les avantages qu'elle en retire, par le fait qu'elle monopolise la direction de l'Etat, qu'elle s'assure des avantages matériels, soit par le revenu de l'impôt redistribué en pensions, soit par des prestations imposées aux producteurs, soit enfin

35. R. ARON, article cité ci-dessus.

par une combinaison de ces deux modes d' « exploitation ».

Une certaine mobilité sociale peut s'instaurer. Notamment l'accès des rouages de l'Etat peut être assuré dans certaines conditions aux membres des autres classes, par exemple aux hommes de religion. Ils ne peuvent pourtant être considérés comme membres à part entière de la classe dominante que si cette élévation est consolidée par exemple par la dotation en propriétés foncières. Il faudra aussi considérer dans quelle mesure, ces dotations étant révocables, l'élévation demeure précaire. D'autre part, la richesse acquise par le commerce permet en général l'accès à la propriété foncière. Il est important de savoir dans quelle mesure les propriétés acquises de cette façon permettent de participer au pouvoir de la classe dirigeante.

On voit comment cette mobilité se restreint. Les bénéfices du commerce se limitant, les possibilités d'en tirer parti pour une élévation sociale peuvent se réduire. A une certaine époque et dans certains pays, nous voyons aussi (notamment dans l'Etat mamelouk) la classe dirigeante se fermer, se constituer en caste, restreinte aux membres d'une couche socio-ethnique déterminée.

Les classes sociales, ainsi comprises, ne sont pas déterminées uniquement par les relations de production selon le schéma marxiste, encore durci par la conception léniniste des classes comme fondées uniquement sur la relation d'exploitation. D'ailleurs, il faut noter que Marx avait lui-même, à maintes occasions, tenu compte, dans ses études historiques, d'autres facteurs[36]. Pourtant les relations de production et d'exploitation jouent un rôle essentiel qu'il serait extrêmement erroné de nier ou même de minimiser. Les classes sont déterminées, comme l'ont fort bien vu les sociologues indigènes, par les exigences de l'organisation sociale totale où les impératifs de la production et de la redistribution jouent un rôle considérable, essentiel. Les autres clivages viennent recouper de façons diverses ce clivage fondamental des rôles fonctionnels dans l'organisation sociale totale ; d'autre part, quel que soit le rôle de la classe dans l'organisation sociale, et même si ce rôle n'est pas fondamentalement un rôle économique, elle se voit attribuer une part donnée dans la distribution du produit social, une part distribuée selon certaines règles qui sont de nature juridique, mais qui lui assignent une certaine place dans le système économique de production et de redistribution des biens. Les clivages ethniques ou autres peuvent augmenter ou diminuer cette part, ils peuvent surtout donner droit à telle ou telle fonction qui elle-même donne droit à telle ou telle espèce de revenu, mais toujours on en revient à la jouissance d'une part donnée.

L'évolution sociale passe par des phases contrastées. Il y a des phases où la production et la répartition du produit social sont, de manière durable et institutionnalisée, distribuées entre des classes déterminées. Le fonctionnement régulier du mécanisme social peut provoquer alors une certaine mobilité sociale, c'est-à-dire le déclassement et le reclassement d'un certain nombre d'individus. Il

36. *Cf.* mon article cité ci-dessus, note 10.

peut même aboutir à l'ascension globale ou au déclin global de certaines classes, c'est-à-dire à des variations dans la part de pouvoir et d'avantages sociaux dont elles jouissent.

A d'autres moments, essentiellement lors de conquêtes, il se produit un remplacement brutal, total ou partiel, de certaines classes par d'autres ; c'est-à-dire que telle ou telle fonction, tel ou tel droit à une part donnée du produit social se trouvent affectés à de nouvelles couches. La fréquence de ces mutations brusques a certainement joué un grand rôle historique en empêchant une classe donnée, celle des commerçants, dont un fonctionnement régulier, stable a tendance à accroître constamment le pouvoir, de réaliser une ascension continue comme dans l'Occident chrétien.

Y a-t-il lutte de classes ? Il y a au moins compétition permanente, insatisfactions latentes pour le moins d'un côté et, de l'autre, préoccupation d'assurer la continuation et le fonctionnement régulier d'un système avantageux. Comme il n'existe pas de mécanisme par lequel les aspirations et les intérêts des diverses classes pourraient exprimer leurs revendications, certaines classes sont poussées parfois à la révolte brutale. Celle-ci est souvent idéologisée sous la forme d'une dénonciation des tares et vices de la classe dirigeante, essentiellement du point de vue de l'attitude religieuse. Mais aucun organisme ne vient déterminer un programme de revendications séculières autre que le remplacement du chef de la communauté et de la couche dirigeante. Aucune modification structurelle n'est, sauf exceptions, envisagée.

Histoire économique et histoire sociale

L'histoire sociale est l'histoire de la compétition, des vicissitudes des classes entendues dans le sens défini ci-dessus par rapport au pouvoir et à ses avantages. On voit qu'elle a des rapports certains avec l'histoire économique, mais qu'elle est loin de s'y réduire.

C'est pendant les phases de développement régulier qu'elle en est le moins distincte. Les variations des agrégats économiques à la disposition des diverses classes jouent alors un rôle capital en accroissant ou en diminuant leur force de pression. Pourtant, même alors, l'intervention de la force pure, les décisions politiques, etc., peuvent modifier de façon importante le jeu des seuls facteurs économiques. Notons toutefois qu'elles ont souvent tendance à se traduire en termes économiques.

Pendant les phases de bouleversement au contraire, l'efficace propre de l'économie le cède en importance aux effets de la force brutale, de la contrainte politico-militaire. Mais il ne faut pas oublier que, même alors, les exigences de la production et de la redistribution restent primordiales.

On peut voir par ce qui a été dit que les rapports de l'histoire économique et de l'histoire sociale sont complexes, que ce serait par conséquent une grave erreur que d'identifier l'une à l'autre, de réduire l'une à l'autre.

L'histoire sociale, si on entend par là l'histoire des grands groupes sociaux et de leurs rapports, dépend fondamentalement des nécessités primordiales de l'activité économique. Ces grands groupes en effet

sont déterminés en majeure partie par les exigences de la production et la nécessité d'existence d'un mécanisme quelconque de circulation et de répartition. Ils dépendent ainsi de l'économie, mais en un sens seulement, il est vrai en un sens fondamental. Il ne faut pas oublier, d'autre part, que certains de ces grands groupes sont déterminés plus largement par les nécessités de l'activité sociale totale dans une culture donnée. De même, les catégories sociales déterminées par les relations de production, d'échange et de répartition sont définies souvent par des règles juridiques qui codifient elles-mêmes une situation résultant d'événements de nature politique ou découlant d'exigences idéologiques.

L'histoire économique ne peut être réduite à décrire le mécanisme fondamental de la production, de l'échange et de la redistribution, substructure générale de la vie sociale, car ce mécanisme est resté le même dans ses grandes lignes pendant des millénaires. Les variations de volume des agrégats économiques (production agricole et artisanale au premier chef) dépendent de facteurs techniques, de facteurs politiques et sociaux (conquêtes, dévastations, déportations, législation augmentant ou diminuant les prestations, etc.). Il en est de même pour l'histoire des institutions économiques, qui dépend dans une très large mesure de l'histoire sociale.

Cependant, des variations très importantes dans le volume des agrégats économiques, par exemple une augmentation considérable de la production industrielle ou au contraire une diminution drastique, peuvent entraîner des conséquences d'une importance énorme dans le domaine de l'histoire sociale, par exemple un réajustement des relations entre classes. Mais une telle « révolution », si elle est d'une importance capitale, ne se produit que rarement.

On voit combien il est équivoque de parler du rôle de l'économie, de discuter là-dessus sans affiner et éclaircir les concepts. Il faut distinguer au premier chef le mécanisme fondamental de la production, de la circulation et de l'échange des autres phénomènes économiques. Selon qu'on traite d'un domaine ou de l'autre, les problèmes se présentent de façon très différente, notamment quand on parle des relations avec l'histoire sociale.

Les islamisants ont tout intérêt à prendre conscience de ces distinctions nécessaires et de la façon dont, dans les grandes lignes, se dessinent les rapports de divers phénomènes sociaux. Il est par exemple néfaste de penser qu'une étude poussée d'histoire économique résout à elle seule des problèmes d'histoire sociale. Il ne faut pas croire que l'importance primordiale du mécanisme économique fondamental se transmet à tous les phénomènes économiques. D'autre part, l'étude historique d'une classe sociale n'est pas sans importance pour la compréhension de l'évolution économique.

CHAPITRE VIII

L'éthique privée et l'engagement politique comme commandements religieux (communautaires) en Islam (1981)

Ce texte représente un condensé — qui pourra être utile en tant que tel — de mon interprétation de la nature de la communauté musulmane. Celle-ci avait été proposée sous une forme un peu différente en 1961, donc vingt ans plus tôt. Je caractérisais alors l'islam comme « mouvement idéologique militant à programme temporel sociopolitique et à visées totalitaires ». C'est une catégorie de groupements dans laquelle j'introduisais également le communisme, tout en suggérant que d'autres formations pouvaient sans doute y entrer aussi, au moins sous l'aspect d'une de leurs manifestations historiques. Le lecteur intéressé pourra retrouver ce texte, réimprimé en 1972 avec une longue introduction qui nuance quelque peu mes analyses, dans mon recueil Marxisme et monde musulman, *paru à cette date aux Editions du Seuil (pp. 130-180). Le titre en est « Problématique de l'étude des rapports entre Islam et communisme ».*

Dans le texte ci-dessous, communication à un congrès de sociologie religieuse[1]*, j'examine à nou-*

1. La communication fut prononcée et discutée à Lausanne le 31 août 1981. Elle a été publiée la même année dans : *C.I.S.R., Actes,*

veau ces faits, surtout sous l'aspect des devoirs qui s'imposent à l'adhérent dans le cas de l'islam. C'est mettre le doigt sur une caractéristique permanente qui se manifeste aussi bien dans les débuts de ce mouvement religieux que de nos jours, quoique sous des formes partiellement différentes. Par conséquent, le militantisme actuel des « intégristes », « fondamentalistes » ou « islamistes » (qu'on choisisse le terme qu'on voudra) s'en trouve quelque peu éclairé[2].

L'Islam traditionnel

L'Islam traditionnel, comme le christianisme, était l'idéologie officielle, déclarée, d'une constellation de sociétés, idéologie à laquelle adhérait la majorité des membres de ces sociétés. Ceux-ci exprimaient cette adhésion par des proclamations de foi formelles, par la participation à des rites, et la plupart acceptaient, intériorisaient leur persuasion

---

16ᵉ Conférence internationale de sociologie des religions / 16th International Conference for the Sociology of Religion, Lausanne, 1981, Paris, Secrétariat du C.I.S.R., 1981, pp. 83-95. Une traduction italienne en a été donnée par Domenico Canciani, « Etica privata e impegno politico nell'Islam attuale », dans *Schema* (Padouc), n° 8, décembre 1981, pp. 3-11.

2. J'ai repris le sujet plus en détail et en insistant moins sur l'aspect contemporain, dans des conférences données à l'Institut catholique de Paris, publiées sous le titre « Religion, foi, éthique et pratique en Islam » dans un recueil intitulé *Ethique, religion et foi*, sous la direction de J. Doré, Paris, Beauchesne, 1985 (= *Le Point théologique*, n° 43), pp. 75-101.

de la vérité des dogmes principaux. L'Etat sanctionnait d'ailleurs la non-adhésion, le rejet déclaré de certains dogmes, souvent l'abstention à l'égard des rites. Ceci, du moins, quand il ne s'agissait pas de communautés religieuses extérieures minoritaires ou même majoritaires, dont l'existence était statutairement admise, tolérée ou « protégée » aux côtés des « vrais croyants » : juifs en chrétienté, juifs, chrétiens, mazdéens en islam.

Les cadres idéologiques de la société musulmane avaient élaboré, à partir et à côté du corpus sacré primaire, du texte de référence fondateur, le Coran, une vaste déontologie qu'on appelle communément le droit musulman. Toutes les conduites possibles ou même concevables (dans la conduite privée et le rituel aussi bien que dans le domaine que nous considérons comme juridique) y étaient affectées d'une appréciation qui les classait comme obligatoires, recommandables, neutres, déconseillées ou interdites. Ces solutions, d'ailleurs enregistrées avec des variantes nombreuses et souvent considérables, avec l'indication d'options différentes suivant les autorités auxquelles on se référait, furent, vers le IIIᵉ siècle de l'hégire (en gros IXᵉ siècle chrétien), sacralisées à leur tour sous la forme d'un corpus de référence secondaire, bien plus important que le premier, mais aux contours bien plus mal définis. C'est ce qu'on appelle la Tradition (*Sunna* en arabe), fragmentée en centaines de milliers de traditions (*ḥadîth*) qui invoquent comme autorité une parole ou une action normatives du Prophète. Mais des auteurs respectés en ont publié des sommes triées qui font autorité.

Comme c'est le cas partout, on peut rattacher

cette masse énorme de directives à quelques valeurs qui en fournissent la clé. Ces valeurs peuvent, elles-mêmes, être liées aux contraintes structurelles du mouvement idéologique musulman en tant que tel ou à des sources antérieures ou/et extérieures inspirant des directives que les deux corpus de référence ont sacralisées et donc « islamisées ».

Il faut surtout insister sur le fait que, du point de vue de l'origine, une grande partie des normes consacrées par la Tradition est dérivée simplement des normes habituelles dans les sociétés conquises par les musulmans, de leur morale pratique. Mais, du point de vue de la légitimation, la plupart sont néanmoins placées sous l'autorité du Prophète. La Tradition sacralise ainsi directement bien plus de normes que ce n'est le cas en chrétienté. Nul n'a, je crois, proposé de rapporter au Christ les règles de la vendetta corse ou les compensations pécuniaires germaniques, même si des croyances courantes pouvaient leur donner quelque contexte religieux (ou même une interprétation religieuse, comme ce fut le cas pendant longtemps pour les ordalies). Par contre, des coutumes de ce genre sont souvent présentées en islam comme recommandées ou prescrites par le Prophète lui-même.

Cependant, certaines de ces directives tirant leur autorité d'autres traditions éthiques (les coutumes arabes préislamiques, la pensée morale persane, la philosophie grecque, les sagesses orientales anciennes) ont pu, au moins partiellement, rester en dehors de l'ensemble expressément islamisé, légitimé par des références proprement musulmanes. Certaines sont même contraires aux normes de l'Islam. Pour certaines, on a eu conscience, du moins dans les milieux intellectuels, de cette origine extra-musulmane, on a souvent invoqué, comme autorité les légitimant, leur source non musulmane, par exemple les philosophes grecs, les sages iraniens, etc.

Tout cet ensemble de normes, sacralisées, semi-sacralisées ou demeurées dans la zone des références profanes, a eu une influence énorme sur les conduites privées. La pression sociale a joué fortement pour imposer la conformité, de même que de façon plus limitée, la sanction de l'Etat. L'obéissance normale envers le code de mœurs implicite et explicite que reconnaît tout groupe élémentaire se renforçait de l'attachement formel à la grande communauté idéologique — on peut appeler cela le patriotisme de communauté et le vocabulaire à la mode évoquerait dans ce cas le concept galvaudé de fidélité à l'identité. Le titre de « musulman » est entouré d'une auréole valorisante au plus haut point, il s'identifie à un critère de valeur humaine supérieure, il est lié aussi à un certain nombre d'avantages. Avoir le privilège de le porter implique des droits et des devoirs. En cas d'écart, « faire honte » à quelqu'un d'en être indigne est un argument efficace.

Ces normes sacralisées, imposées par la pression de la coutume, que celle-ci soit aveugle ou renforcée par l'appel à la conscience d'islamité, éventuellement par la crainte de sanctions pénales, recouvraient aussi bien le domaine des comportements applicables exclusivement à sa propre personne (comment se moucher, etc.) que celui des conduites interpersonnelles et des attitudes envers les institutions. Dans ce dernier cas, on atteignait des conduites

parallèles à celles de l'engagement politique au sens moderne.

Tout musulman a l'obligation — légitimée par des versets coraniques — d'intervenir pour « ordonner le bien et interdire le mal ». Des conditions et des limites ont été évidemment élaborées et discutées par les docteurs de la Loi pour réglementer l'exercice de ce devoir[3]. Il comporte éventuellement l'exhortation et le blâme à adresser entre autres (et nonobstant les dangers encourus) aux détenteurs du pouvoir. Dans certains cas, on peut et on doit menacer, porter des coups, même se faire aider d'auxiliaires armés et certains soutiennent qu'il n'est pas besoin pour cela de l'autorisation du pouvoir[4].

Ce commandement, au plus haut point dangereux pour l'ordre d'un Etat sous le pouvoir d'un souverain, a été le plus souvent désamorcé intellectuellement par l'opinion des docteurs qui enseignaient la soumission résignée à un mauvais gouvernant et l'interdiction de tirer l'épée contre un musulman. Il faut faire confiance à Dieu. Mais aussi beaucoup de réformateurs des mœurs, plus ou moins sincères, s'en inspirèrent pour former sous leur direction des groupes — éphémères ou durables — intervenant violemment pour faire cesser les désobéissances à la Loi divine, au besoin sans l'aveu du souverain et parfois contre lui. Il y a là une vraie mobilisation, un engagement protestataire qui vise le renversement du pouvoir temporel au nom de la suprématie des

3. Coran, 3, 106-110 ; 9, 71-72. *Cf.* GHAZÂLÎ : *Iḥyâ' 'ulûm ad-dîn*, livre XIX, analysé par G. H. BOUSQUET, Paris, M. Besson, 1955, pp. 187-196 (§§ 80-83).

4. *Cf.* GHAZÂLÎ, *op. cit.*, analysé, pp. 192 *sq.*, § 82 A.

normes idéologiques. C'est en se fondant sur ce commandement que, par exemple, le Berbère marocain Ibn Toumert[5] mobilisa autour de lui dans les années 1120 un grand nombre de tribus de l'Anti-Atlas pour détruire le régime puissant de la dynastie almoravide qui régnait sur l'Espagne et l'Occident du Maghreb. Il y réussit et c'est ainsi que fut fondée la non moins puissante dynastie des Almohades.

A cet activisme interne, visant à faire régner la Loi de l'Islam à l'intérieur du monde dominé par la communauté, s'ajoute un activisme externe qui a pour but d'étendre ou au moins de défendre ce domaine privilégié de la Vérité. Dans un cas comme dans l'autre, il y a un commandement de la Loi. Vers l'extérieur, il s'agit du fameux commandement du *jihâd* ou *djihâd*, ce qui désigne proprement tout effort, et notamment l'effort pour se perfectionner et se purifier, moralement et religieusement. Mais, dans l'Histoire et dans la doctrine générale, la traduction habituelle par « guerre sainte » est justifiée quoi qu'en disent les apologistes contemporains. Les musulmans en général ont le devoir de tout faire pour répandre la vraie foi. Ils doivent se mobiliser personnellement lorsque les conditions en sont réunies pour placer les infidèles non soumis à un Etat musulman dans l'obligation soit de se convertir à l'Islam, soit (s'ils sont monothéistes) de se soumettre au chef local de l'Islam et de payer un impôt spécial. On doit en principe commencer par une sommation, mais cela implique normalement la guerre.

5. *Cf.* I. GOLDZIHER, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert*, Alger, P. Fontana, 1903, pp. 85 *sqq.*

Le souverain doit décider du moment où les conditions sont réunies pour que l'obligation virtuelle se transforme en mobilisation concrète. Il fait appel aux troupes du territoire sur lequel il règne. Mais on acquiert des mérites spéciaux en luttant ainsi. Les volontaires sont toujours bien accueillis. Ils forment souvent des groupes organisés ou encadrés par le pouvoir. Naturellement, ils dépassent souvent les directives qui leur sont données et ces formations peuvent servir de refuge à des individus douteux, plutôt préoccupés d'échapper à la justice ou de gains personnels.

Donc, d'une façon comme d'une autre, à l'intérieur ou à l'extérieur, la société musulmane classique non seulement guidait le musulman pour une vie quotidienne pieuse et morale, en utilisant parfois des sanctions définies pour éviter les écarts, mais encore fournissait des structures organisationnelles donnant aux zélés la possibilité de s'engager plus avant « dans le chemin de Dieu » *(fi sabîl Allâh)*, selon la formule musulmane typique.

L'Islam contemporain

Dans le monde de l'Islam contemporain, les sources auxquelles on se réfère pour guider ou/et légitimer la conduite quotidienne restent les mêmes en principe. Mais leur signification et leur influence sont largement modifiées.

Les corpus de référence restent en principe les mêmes et on leur manifeste toujours le même respect ostensible. Seulement, on ne se sert comme

argument d'une de leurs sentences que pour illustrer *a posteriori* une position déjà prise. En dehors des milieux d'hommes de religion professionnels, on les utilise surtout comme nous pouvons citer à l'occasion telle phrase d'un auteur réputé à l'appui d'une de nos idées.

De toute façon, la morale traditionnelle reste largement connue comme un bloc revêtu de l'autorité du consensus social et fortement intériorisé. Dans ce bloc, les recommandations proprement religieuses (obligation de la prière, du jeûne, etc.) sont intégrées et requièrent l'attention spéciale des dévots. Comme ailleurs, la « réception » individuelle de cette éthique connaît toutes les nuances du conformisme, de l'hypocrisie, du zèle, de la rébellion sournoise ou provocatrice.

Pour inciter fortement à la pratique de telle ou telle prescription, la motivation principale à laquelle on peut faire appel est désormais moins la volonté de Dieu que ce qu'on a appelé tout à l'heure le patriotisme de communauté. On doit se conduire de telle ou telle façon non pas parce que Dieu l'a décrété, mais parce qu'on est musulman. Un peu partout, on retrouve cet état d'esprit qui horrifiait un théologien canadien chrétien, Wilfred Cantwell Smith : ils croient à l'Islam, mais ils ne croient pas à Allah. Formule excessive, mais qui est bien dans la ligne des conditions actuelles. On peut donc parler, dans un certain sens, avec certaines réserves, d'un mode spécifique de sécularisation ou de laïcisation.

L'éthique privée a les mêmes sources qu'autrefois, mais un nouveau modèle vient s'y ajouter. Il s'agit de la moralité occidentale en partie d'enracinement chrétien. On en connaît — plus ou moins suivant les

couches sociales et le niveau d'éducation — les grandes lignes dans certains domaines, on en subit le prestige lié à celui de la supériorité technique de l'Occident. On n'y est en aucune manière indifférent. Ou bien on accepte carrément ses thèses, ou bien on réagit violemment contre elles en proclamant la supériorité des valeurs islamiques, ou bien encore on les islamise subrepticement (souvent inconsciemment) en interprétant dans leur sens les prescriptions islamiques. Souvent d'ailleurs on fait usage d'un compromis peu cohérent entre ces trois positions. Pour prendre un exemple largement connu, la polygamie prescrite ou autorisée par le Coran et la Tradition ne posait autrefois aucun problème. Aujourd'hui, on est au moins conscient de sa mauvaise réputation dans le monde occidental. On en défend souvent le principe avec quelque virulence. Selon la ligne de la polémique idéologique, cette défense se fait fréquemment surtout en attaquant l'adversaire : la polygamie existe en pratique en Occident et c'est hypocrisie que de la reprocher à l'Islam. Mais aussi, concurremment, on affirme souvent qu'en fait la polygamie n'est pas prescrite par l'Islam, que le Coran l'assortit de conditions qui la rendent impraticable. Ce dernier mode d'argumentation présuppose évidemment la reconnaissance de la validité de la condamnation occidentale du principe, cette condamnation que l'on accepte de façon déclarée dans certains milieux.

Les comportements réels sont infiniment variables, influencés à des degrés très divers par toutes ces sources hétérogènes. Le même individu peut obéir à des critères de jugement éthique très différents selon les domaines ou selon les périodes de sa vie. Mais

la légitimation par la tradition musulmane est rarement abandonnée et bien plus rarement encore contestée.

L'engagement politique, quand il a lieu, est un engagement dans des organisations qui, en général, se réclament peu ou prou de l'islam du fait même qu'elles ne dédaignent pas la référence islamique, l'affirmation au moins qu'elles suivent la voie tracée par l'Islam mais déformée dans les siècles passés. Ainsi même les partis et groupes communistes, même les partis qui se proclament résolument laïques, comme le Ba'th irakien et syrien. Il y a des degrés dans ces références, depuis l'affirmation de non-incompatibilité jusqu'à la prétention de former la continuation de l'islam historique, d'être au centre de la vraie expression contemporaine de ses valeurs. Mais peu d'organisations politiques se passent de toute référence de ce genre, comme l'a fait, pendant toute une période du moins, le kémalisme turc ... pour ne pas parler de la politique vigoureusement, totalement antimusulmane (et antichrétienne) de l'Albanie communiste, « premier Etat athée du monde ».

Cependant, encore une fois, il faut souligner que la référence est à l'islam et non à Dieu, même si le plus fréquent symbole verbal de fidélité à l'islam est le *takbîr*, la proclamation devenue célèbre partout : *Allahou akbar*, « Dieu est le plus grand ». Exclamation rituelle, proférée par exemple pour marquer l'émerveillement devant un événement extraordinaire, elle n'implique pas forcément beaucoup plus la pensée de Dieu que notre manière d'affirmer : « Dieu sait que... ». Mais, à la différence de cette

dernière formule, elle implique bien l'adhésion à l'Islam.

La grande différence avec le Moyen Age est que, à côté de la référence à l'Islam, qu'elle soit plus ou moins soulignée, il y a presque toujours un appel à la défense d'une cause nationale, plus restreinte, même si celle-ci est identifiée à la cause de l'Islam. On luttait autrefois, contre les croisés par exemple, en tant que musulman tout simplement. Aujourd'hui, on s'engage contre « l'impérialisme » au nom des droits de la nation arabe, de la nation iranienne, etc., et, en même temps, pour défendre la communauté musulmane attaquée. Là encore, les contradictions et les incohérences se manifestent fréquemment. Mais la conscience idéologique ne les aperçoit pas.

Lorsqu'il s'agit de luttes entre pays également musulmans, la référence à l'islam peut néanmoins apparaître encore. Le procédé traditionnel consistant à taxer l'ennemi de mécréance peut encore être appelé en renfort, mais il n'est plus très crédible. Il suffit, dans la veine laïcisante camouflée signalée ci-dessus, de déclarer que l'ennemi sème la discorde au sein de la communauté, sert donc objectivement ses ennemis. L'identification historique (depuis quatre à cinq siècles) du vieux schisme religieux chiite avec l'ethnie iranienne permet seule de maintenir quelque peu, en Iran, l'argumentation ancienne. Mais, là encore, elle convainc bien moins que les arguments qui visent l'unité de la communauté et, par conséquent, sa force face à ses ennemis. La Révolution iranienne, dont les affirmations théoriques sont imprégnées de mythes proprement chiites, recueille des sympathies très fortes dans des organisations enracinées en milieu sunnite, parfois même adeptes

déclarés d'une tendance religieuse sunnite. Ses adversaires musulmans peuvent, à l'occasion, camoufler leur hostilité en reprenant les vieux anathèmes sunnites contre le chiisme, mais il est clair que ce n'est pas là la base du clivage.

Pour ce qui est des engagements politiques intérieurs, on peut noter des évolutions parallèles. Dans l'islam classique, il y avait naturellement des luttes de clans qui parfois traduisaient les intérêts de couches ou de catégories sociales plus ou moins larges, plus ou moins en correspondance avec des origines ethniques différentes. Mais ces luttes restaient sans théorisation développée ou bien leur théorisation était de nature théologique. La victoire de la cause défendue était démontrée comme conforme à une interprétation correcte des textes sacrés, donc répondant à la volonté divine.

Depuis le XIXe siècle, sous l'influence évidente des modèles européens, il existe des partis organisés. Souvent, ce ne sont que des organismes plus ou moins fictifs destinés à défendre et à promouvoir les intérêts d'un groupe donné de notables. Mais même ces formations tiennent à présenter un « programme », une liste d'objectifs concrets à défendre dans l'opposition ou à faire triompher au pouvoir. L'argumentation en faveur de ces objectifs, en faveur des formules générales qui les englobent (libéralisme, nationalisme, socialisme, etc), est de type rationnel et laïque, cherchant à en démontrer les avantages, à stigmatiser les défauts des autres options, etc. Rarement il arrive que quelque dogme musulman précis ou que la volonté divine soient invoqués à l'appui. Plus souvent, on insiste simplement sur la conformité de l'ensemble à l'intérêt

global du monde musulman ou à l'esprit de l'islam. Mais, de toute façon, il ne s'agit que du couronnement prestigieux d'une argumentation laïque.

La vision, les modalités de l'engagement dans les formations politiques activistes, bref, la conception du militantisme, sont elles aussi largement laïcisées. Le « militant » du Moyen Age, même s'il était poussé obscurément par ses intérêts et ses aspirations terrestres, était motivé, au niveau de la conscience manifeste, par l'idée d'accomplir la volonté de Dieu, de gagner son salut, de travailler à mériter les délices du Paradis et à échapper aux flammes de l'Enfer. C'est pourquoi il avait à côté de lui des masses importantes de quiétistes qui pensaient arriver au même but par la pratique de la piété individuelle dans la vie quotidienne.

Il ne faut pas sous-estimer le nombre actuel de piétistes de ce genre dans l'islam d'aujourd'hui. Mais l'activisme politique est animé désormais surtout par l'idéologie du devoir de militantisme, comme seul digne de l'accomplissement humain, idéologie répandue surtout à partir du marxisme, dont une fonction essentielle a été, selon moi, de donner des lettres de noblesse philosophiques à l'engagement militant. La nécessité, l'obligation, la grandeur, la beauté du militantisme, le caractère condamnable, pervers du passivisme politique sont profondément intériorisés dans de larges couches des sociétés musulmanes. Des groupes ont depuis longtemps déjà couronné à nouveau cette morale contemporaine de références religieuses, plus religieuses d'ailleurs que théologiques, se donnant pour but la récupération de la grandeur passée de l'islam et de son idéal de justice supposé. Ils ont pu utiliser les

traditions et le vocabulaire des mouvements contestataires religieux du passé, d'autant que certains strictement de même type se sont produits encore en certains pays à une date récente.

Ainsi a-t-on vu fleurir des termes comme *mujâhid*, « combattant de la guerre sainte », *fidâ'i*, « celui qui se donne entièrement en rançon pour la cause », etc. Toutes ces tendances ont eu un regain général de popularité avec la Révolution iranienne. Il n'en reste pas moins que la morale laïque du militantisme les inspire au moins autant que l'éthique proprement religieuse.

L'évolution générale vers une laïcisation des concepts — qui n'exclut nullement la zone étendue d'une piété fervente et celle d'une observance ritualiste — est bien marquée par la substitution d'une sorte de messianisme laïque au messianisme religieux d'autrefois. La popularité des récits eschatologiques liés à la notion de *mahdi* ne subsiste plus guère que dans des sectes ou confréries de diffusion limitée. Les couches populaires ou paysannes, les prédicateurs ne sont plus réceptifs à ce thème. Constater cela n'est pas, comme le pense W. E. Mühlmann, un aveuglement né du mépris des valeurs populaires. La révolution iranienne l'a démontré *a contrario* sur un terrain pourtant favorable à la conservation des idées anciennes. Les félicités promises aux masses et qui déclenchent leur mobilisation enthousiaste sont supposées provenir d'un renversement concret des conditions du monde réel. Elles viendront automatiquement de l'application révolutionnaire du vrai système social musulman, non de l'activité surnaturelle d'un descendant du Prophète qui rétablira la justice sur la terre, en

conjonction avec un retour du prophète Jésus, avec l'apparition de l'Antéchrist (le *Dajjâl*, c'est-à-dire l'Imposteur) contre lequel il luttera et toutes sortes de péripéties eschatologiques merveilleuses.

D'une façon générale, les causalités et les êtres surnaturels ont encore de la popularité dans les couches les plus ignorantes des peuples musulmans, mais ils sont refoulés par la vogue des mécanismes terrestres, à moins qu'il ne s'agisse du néo-merveilleux à coloration scientifique. Ceux qui y croient ou pratiquent des rites en rapport avec ces idées en ont honte, se considèrent eux-mêmes comme des arriérés. Cela touche aussi bien le religieux que le magique. Pour évoquer encore un signe de cette évolution, les missionnaires chrétiens sont couramment dénoncés non comme des propagateurs d'une doctrine théologique erronée, mais comme des « agents de l'impérialisme ».

CHAPITRE IX

L'intégrisme musulman et l'intégrisme de toujours, essai d'explication (1984)

Cette brève esquisse emploie le mot « intégrisme » dans son titre en un sens large. Le terme n'est pas excellent, comme il y est expliqué, il a des connotations multiples, dont certaines peuvent être mal comprises par l'un ou par l'autre. Mais je ne vois pas par quoi le remplacer dans sa portée générale qui implique forcément un certain flou. Les termes alternatifs proposés ont les mêmes inconvénients.

En tout cas, c'est encore un abus idéologique (du type que j'appelle « idéaliste ») que de faire de l'emploi de tel ou tel mot un facteur essentiel pour l'analyse plus ou moins correcte ou erronée des faits. Il est vrai que cet abus peut être utile pour des stratégies personnelles de conquête napoléonienne du pouvoir ou de la notoriété dans le monde intellectuel et spécialement universitaire.

Mon analyse (préfigurant en partie le texte qui sert de premier volet au livre publié en même temps que celui-ci chez le même éditeur, De Pythagore à Lénine*) a sans doute des défauts. Elle a au moins un mérite : celui de ne pas isoler l'islam, de ne pas le considérer en soi, comme le font la plupart des islamisants, en une totalité fermée où seuls les*

phénomènes islamiques sont appelés à expliquer d'autres phénomènes islamiques. On verra dans le texte qui vient d'être cité que j'ai poursuivi dans cette voie, où je me suis engagé d'ailleurs depuis longtemps. Cela n'implique aucunement de tenir pour nulles et non avenues les spécificités du modèle musulman. Je ne crois pas avoir jamais cédé à une telle tendance. Le texte a d'abord paru dans la revue Raison présente, *n° 72, 4e trimestre 1984, pp. 89-104.*

Un spectre hante la vieille Europe : vieux et nouveau à la fois. Tous en ont conscience et la plupart en ont peur. Des syndicalistes de la banlieue parisienne font prêter serment sur le Coran et un ministre s'épouvante à la télévision. Des pirates de l'air musulmans détournent des avions sur nos aéroports. On lapide en pays musulman des femmes adultères et des enfants y partent se faire tuer avec joie, munis d'une clef du Paradis, etc.

On discute sur la désignation à accoler au phénomène en décelant des arrière-pensées dans chaque dénomination : intégrisme, fondamentalisme, islamisme... On évoque parfois les causes, qu'on ramène très souvent à une caractéristique intrinsèque de l'Islam, une sorte de virus porteur de fanatisme. En tout cas, nul ne peut mettre en doute la réalité du phénomène.

Pour des esprits rationnels, la voie est tracée. Il importe d'abord de délimiter ce phénomène réel, de le distinguer des fantasmes qu'il provoque. Ensuite

il faut en rechercher les causes, étudier comparativement les phénomènes parallèles et distinguer autant que possible les formes qu'il revêt, à première vue déjà inégalement dangereuses et condamnables. C'est seulement en fonction de ces analyses que devraient être recherchées éventuellement des parades là où il en est besoin. La présente esquisse, très schématique, voudrait seulement être un premier pas dans ce sens.

Le besoin idéologique de toujours et d'aujourd'hui

Ce qui peut frapper au premier abord, c'est que l'intégrisme musulman, s'il choque particulièrement par ses formes virulentes, n'est pas seul. Partout, dans le monde d'aujourd'hui, des phénomènes analogues ou apparentés se distinguent aisément. Pourquoi maintenant ?

Après des siècles de résignation et des siècles (bien moins nombreux) d'espoir, nous vivons un temps de déception généralisée. Des idéologies qui ont guidé des millions de gens, qui ont illuminé leur vie, semblent avoir fait faillite. Il paraît bien que de telles raisons de vivre sont un besoin, au moins pour beaucoup, au moins dans beaucoup de sociétés. Nombreux ont toujours été ceux qui ne peuvent aisément se satisfaire des tâches parcellaires que leur offre leur société, des passions ponctuelles qu'elle leur permet. Beaucoup pourtant y parviennent déjà en les sacralisant, comme le leur proposent les dirigeants de la société, en les éternisant, en les absolutisant, acceptant de les insérer, comme on le

leur suggère, dans un projet de destinée orientée qui donne un sens transcendant à toutes ces poursuites, qui les « désautonomise ».

Chacun peut d'ailleurs, déjà à ce stade, transfigurer à ses propres yeux les tâches ordinaires en les accomplissant avec zèle, avec un effort de perfection, avec une intensité particulière, qu'il s'agisse d'actions ponctuelles, de missions dangereuses, éventuellement recherchées et exécutées avec héroïsme, ou plutôt des devoirs rituels ou ritualisés de la vie quotidienne. On peut s'attacher à pratiquer ceux-ci avec une application minutieuse à observer toute la Loi, à n'en rien oublier. On pourrait parler ici d'un intégrisme puisqu'il s'agit de se forcer à une obéissance intégrale aux règles. Mais ce n'est pas le sens donné couramment au concept aujourd'hui.

Souvent pourtant ce dépassement dans des lignes fixées à l'avance apparaît comme d'une affligeante banalité. Aussi, et dans une série de sociétés surtout, beaucoup se rendent compte que cette discipline et ce zèle impliquent une résignation profitable aux bénéficiaires de l'ordre établi, couvrant d'un voile hypocrite les iniquités et les inégalités. « Sage à ses yeux est l'homme riche, mais le pauvre sagace le perce à jour », énonçait déjà un sage hébreu quelques siècles avant notre ère (*Prov.*, 28, 11). Il y a toujours eu des esprits que le conformisme social, la soumission à la règle, même idéalisée, même s'ils en bénéficiaient, révoltaient ou, au moins, remplissaient d'ennui. Une voie personnelle, quand bien même elle convergerait à la fin avec l'optique sociale, apparaît irrésistiblement séduisante. On a pu la rechercher dans une ascèse personnelle, un effort de

purification de son être, une recherche pénible, ascétique, de profondes ressources existentielles.

A un certain stade, de façon apparemment paradoxale, les adeptes de cette recherche personnelle se coulent dans un type d'associations ouvertes qui, déjà dans des sociétés très simples, peuvent regrouper des activistes zélés pour une tâche donnée, d'inspiration conformiste [1]. On voit prendre forme des associations de type ecclésial où une idéologie commune, un embryon au moins d'organisation rallie des disciples autour d'activités ritualisées, de symboles d'une identité particulière et d'un ou plusieurs « gourous », guides spirituels. L'effort, accompli dans un isolement relatif, mais conforté par la présence autour de chacun d'adeptes convaincus des mêmes idées, est stimulé par la perspective d'acquérir une paix intérieure confinant à l'anéantissement ou y débouchant (le nirvana), ou encore de mériter des félicités d'outre-tombe.

Dans certaines conditions, ce qui domine, c'est plutôt, pour beaucoup, le besoin d'une idéologie qui donne, dès ce bas monde (sans exclure forcément l'attente de l'Au-delà), un espoir, des perspectives d'action exaltante, la création d'un meilleur monde

1. On trouvera un exposé valable (critiquable en partie et daté certes, mais je ne crois pas qu'on ait mieux en si peu de pages pour le moment) sur ces associations archaïques chez Robert H. LOWIE, *Primitive Society*, New York, 1920 ; trad. fr. *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot, 1935, rééditions, chap. X et XI. A propos du développement de la personnalité et de la liberté individuelles qu'amène paradoxalement l'affiliation à ces communautés, il est significatif d'en trouver la marque dans le vocabulaire de nos langues indo-européennes (et spécialement romanes), *cf.* E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, t. I, pp. 321-333. Voir *De Pythagore à Lénine*.

et d'un homme meilleur, grâce à une mobilisation collective. Là encore, l'association ouverte de type ecclésial s'offre comme une structure apte à encadrer le groupe des « militants » (on peut déjà employer ce terme) avec ses formulations idéologiques définies au sommet, ses symboles, ses guides et ses « fonctionnaires ». Cette voie est spécialement séduisante quand, à l'adhérent mobilisé, sont fixées des tâches *hic et nunc*, ici et maintenant, quand une organisation le tire de l'incertitude et de la perplexité de la vie quotidienne en lui disant chaque jour ce qu'il faut penser et ce qu'il faut faire, tout cela étant lié étroitement à la poursuite des buts ultimes.

Il y a donc là une perspective d'action collective insérée dans le temporel, une cause tournée vers une transformation qui doit forcément impliquer, au moins dans un premier temps, une face politique, quand ce ne serait que le remplacement d'un gouvernant hostile aux objectifs de l'association. Encore une fois, il n'a pas manqué de mouvements qui ont su présenter à leurs membres à la fois les deux perspectives : l'effort sur soi-même et la lutte ou l'effort au coude à coude dans la société des hommes.

L'Histoire a été faite en grande partie, dans des zones stratégiques du globe, par des mouvements idéologiques de ce genre, dosant dans des proportions différentes l'incitation au repliement sur soi, l'appel au zèle conformiste, la mobilisation pour le changement. Souvent un mouvement, après son triomphe, est passé de la prédication contestataire à une invitation à la discipline résignée aux imperfections de ce monde. Pendant très longtemps, avec des sursauts récurrents, c'est la résignation qui a prévalu. Pendant quelques siècles les idéologies d'espoir ont semblé dominer. Elles ont très largement déçu.

Maintenant, alors que l'évolution précédente a trop habitué à l'espoir, a discrédité pour longtemps au moins les idéologies de la résignation, a sapé leurs bases, la situation d'une grande partie du monde incite plutôt à la colère, à la révolte, et bien des hommes et des femmes, même plus ou moins privilégiés, cherchent désespérément des idéologies pour guider leur révolte et leur indignation, pour leur dispenser un espoir. C'est le manque de tels guides fiables, d'exutoires plausibles aux ferveurs latentes qui cause partout de multiples désespoirs ou l'évasion (pour ceux qui le peuvent) vers des satisfactions matérielles dont la trivialité laisse beaucoup insatisfaits ou encore la recherche éperdue d'investissement personnel dans des espoirs souvent factices.

En Europe, en Amérique du Nord et même en Union soviétique, cela explique, je crois, la vogue des sectes quand les Eglises traditionnelles ont par trop déçu. Ce ne sont pas les seules. La déception est généralisée. Après des siècles (ou parfois seulement des décennies), une doctrine et des rites banalisés diffusent seulement l'ennui. « Un couchant des cosmogonies ! Ah ! que la vie est quotidienne ! »

Les causes temporelles internationalistes ont échoué ou leur réussite apparente a tout spécialement déçu, à la mesure des espoirs immenses qu'elles avaient suscités. Ce qui peut subsister, ce sont les nationalismes même artificiels. Là où ils sont insatisfaits, ils offrent de magnifiques ressources à la soif d'orientation guidée et de dévouement à une cause, d'espoir en une amélioration

radicale de la vie au cœur d'une communauté qui, seule, importe. Là où le moindre vestige subsiste d'une identité de type ethnico-national, même en voie d'effacement, de dépérissement, même lorsque l'oppression nationale est au moins peu apparente, lorsque les signes d'identité peuvent librement se développer, lorsque cette identité même est problématique, lorsque l'autonomie d'un corps politique nouveau créerait visiblement plus de problèmes qu'elle n'en résoudrait, certains se jettent allègrement dans l'exaltation d'une telle lutte. Ils créent autour d'eux, parmi leurs « frères », désarroi, perplexité entre une solidarité qui paraît un devoir et une réserve souvent terrorisée devant les initiatives des activistes. Mais aussi beaucoup de ralliements. Voyez les Basques, les Corses, les Arméniens, les juifs et combien d'autres.

Là où l'idéologie ethnico-nationale, par suite de conditions historiques, est restée relativement faible, des structures quelque peu différentes peuvent offrir des ressources très sensiblement analogues. Depuis des millénaires, les religions universalistes ont formé des organisations de type ecclésial, ouvertes à tous sans distinction d'origine, qui auraient dû en principe abolir les nationalismes, qui les ont même fortement atténués pendant des siècles dans certaines zones du globe, mais qui ont suscité un « esprit de corps » aussi fort que celui des ethnies ou nations, un nationalisme ou patriotisme de communauté, susceptible de prendre, lui aussi, des formes extrêmes et fanatiques. On pourrait aussi appeler cela national-confessionnalisme.

Il peut remplacer le nationalisme, comme on le voit, par exemple, au Liban ou chez les sikhs de

l'Inde. Il peut s'identifier à un nationalisme qu'il renforce quand clivages ethniques et clivages confessionnels coïncident. Ainsi en Ulster, où les catholiques de souche irlandaise combattent les protestants d'extraction britannique, en Pologne, où les catholiques polonais se dressent depuis des siècles contre les Allemands protestants et contre les Russes orthodoxes ou officiellement athées (mais peu importe cette légère différence, il s'agit toujours de Russes !), en Israël, où le nationalisme juif laïque instauré par les colons sionistes tombe irrésistiblement sous la coupe du national-confessionnalisme judaïque. On pourrait multiplier les exemples.

La tentation intégriste

Dans beaucoup de cas aujourd'hui, l'idéologie nationaliste ou national-confessionnaliste, dernier recours des désirs fervents d'engagement collectif total dans un monde déçu par les idéologies internationalistes, se greffe sur une tendance qui apparaît et reparaît de façon récurrente dans les confessions religieuses. On la voit même se manifester dans les mouvements idéologiques laïques, ce qui justifierait, une fois de plus, d'englober les groupements structurés de ce genre dans une seule vaste catégorie, celle des mouvements idéologiques réunissant ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient pas. Ou plutôt à chacun son ciel[2].

---

2. Je me permets de renvoyer, pour plus de détails, aux exposés où j'ai essayé de cerner ces concepts. *Cf.* M. RODINSON, *Marxisme et*

Dans toutes ces structures de type ecclésial, où d'une doctrine d'envergure cosmique une couche d'idéologues déduit des devoirs fixés à chaque adhérent, tandis qu'une couche (souvent étroite) de dirigeants détermine pour la communauté entière des perspectives d'action collective, où des enseignements et des gestes symboliques indéfiniment répétés mobilisent en permanence la ferveur des « fidèles », une espèce d'entropie se fait jour presque régulièrement, que cause le heurt constant avec un réel réticent. Les dirigeants, les cadres et beaucoup dans les masses qui les suivent sont menés à un « révisionnisme » permanent, dissimulé souvent à leurs yeux mêmes par leur volonté de fidélité à la doctrine et à leur engagement vital.

Quand le décalage devient trop grand avec l'élan de départ, en général initié par un fondateur révéré dont l'appel inspiré a mis en mouvement des cercles de plus en plus larges de disciples, il se trouve toujours des fidèles qui s'en scandalisent. Le plus souvent des textes sont disponibles et même proposés à la méditation et à la vénération. On y trouve aisément des notations qui frappent par leur discordance avec la pratique et même avec les doctrines évoluées qu'on a adaptées à la pratique, quelle que soit la virtuosité des interprètes autorisés à tout concilier en paroles.

D'où des mouvements de réforme, de retour aux sources, jaillissant ici et là, en rébellion contre la

---

Monde musulman, Paris, Le Seuil, 1972, notamment pp. 130-180 ; « Nation et idéologie », repris dans *De Pythagore à Lénine*, chap. II ; « Idéologie sociale et idéologie personnelle », *Diogène*, n° 97, janvier-mars 1977, pp. 3-25, etc.

situation [et le climat mental, le mode d'existence] de la communauté, avec des succès variés. La contestation est d'autant plus forte que la société civile connaît des épreuves, subit des échecs, passe par une crise, et aussi qu'une évolution rapide entraîne l'économie, les institutions, les normes morales, non sans difficultés et détresses individuelles le plus souvent. Le remède aux maux du présent apparaît à beaucoup comme un effort nouveau pour inscrire intégralement dans les faits, dans les actions, dans les idées, ce message lumineux des origines dont on s'est manifestement écarté ou encore la doctrine évoluée qui est supposée le refléter, qui était, pense-t-on, strictement appliquée jadis, qu'on a l'illusion de croire liée à l'harmonie d'un passé nostalgiquement surévalué.

De par leur situation, les cadres idéologiques (les cléricaux dans les Eglises) sont portés à déplorer, dans l'évolution, surtout la décadence de leur pouvoir entraînée par la pénétration des valeurs de la société ambiante. Dans toute organisation complexe et ramifiée, ils sont chargés de veiller au déroulement de la vie quotidienne selon les normes. C'est une tâche qui les absorbe. Ils voient aisément dans tous les maux du siècle l'effet du relâchement des observances fidèles du passé dont ils sont les gardiens et, ainsi, de la dégradation de leur pouvoir.

En Europe, en particulier, le puissant mouvement de sécularisation, qui a avancé à pas énormes à partir du XVIe siècle a séparé de plus en plus, au moins dans la pratique, l'Eglise de l'Etat. Cette évolution était accompagnée — nullement par hasard — des progrès de l'industrialisation qui multipliait les misères, les situations de désastre humain et aussi les

contestataires, tout en privant ceux-ci du recours aux mythes consolants d'autrefois, en sapant leurs bases par le désenchantement accéléré du monde[3]. Il ne manqua pas, dans l'Eglise catholique entre autres, d'esprits qui attribuèrent cette situation désastreuse aux complaisances des cadres de l'Eglise elle-même envers les valeurs nouvelles. Le remède à ce révisionnisme supposé (et d'ailleurs en partie réel) était, encore une fois, situé dans le retour en arrière, moins vers l'élan initial dans ce cas que vers une vision mythique de l'organisation de la communauté dans le passé. Alors, prétendait-on, les institutions de la société civile reflétaient les corollaires politiques et sociaux de la doctrine.

Il suffisait d'y revenir, de ne plus se laisser grignoter, d'appliquer intégralement les réglementations en vigueur dans ce passé idéal. D'où la vogue, au début du XXe siècle, dans l'Eglise catholique, des termes « intégrisme » et « intégralisme » avec des connotations un peu différentes[4]. On remédierait

3. En élargissant quelque peu ce concept, souvent développé par Max WEBER *(Entzauberung der Welt)* surtout pour désigner le long processus qu'il voit à l'œuvre dans l'évolution religieuse et qui élimine peu à peu de la religiosité toute référence à la causalité magique.

4. Voir notamment le gros livre d'Emile POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : La « Sapinière » (1909-1921)*, Paris, Casterman, 1969. Outre le sujet spécial, développé avec une énorme érudition, on y trouvera bien des filières sur des problèmes plus généraux. Sur l'origine et l'usage du terme « Intégrisme », voir spécialement pp. 78 *sq.* On peut aussi consulter l'article « intégrisme », plus ramassé, par E. POULAT dans l'*Encyclopaedia universalis*, vol. VIII, 1970, pp. 1076-1079. En anglais, on emploie *fundamentalism* qui remonte à un mouvement qui se développa dans les Eglises protestantes, particulièrement aux Etats-Unis, après la Première Guerre mondiale. Il visa surtout à défendre l'inerrance littérale du texte biblique et s'illustra par le fameux procès de Dayton (Tennessee), en 1925, contre l'instituteur J. T. Scopes qui

ainsi à la perte de la foi, aux déviations des institutions civiles, au glissement vers des mœurs nouvelles et scandaleuses. Cette réaction implique évidemment une situation de pouvoir de l'Eglise ou d'éléments fidèles à l'Eglise, donc des mutations politiques.

C'est là une conception défensive, un moral de forteresse assiégée dressé contre toutes les novations, les évolutions internes, les défis externes, un effort désespéré pour colmater les brèches et, avant tout, pour sauvegarder la permanence de la communauté, plus que pour retrouver son élan initial. L'effort dans ce sens est pourtant présenté comme s'identifiant aux valeurs permanentes de la communauté. Le pape Pie X ne veut entendre parler, pour réagir contre la dégradation de la foi et des mœurs, que d'un seul parti, le parti de Dieu, tout comme l'imam Khomeyni[5].

Un certain intégrisme est donc une tendance permanente dans toutes ces structures idéologiques de type ecclésial (fussent-elles laïques) et la conjoncture peut à tout moment la revivifier. Cette tendance devient particulièrement virulente lorsqu'on se trouve dans une situation de désespoir idéologique généralisé, quand aucun substitut crédible et praticable ne se distingue à l'horizon alors que les périls

osait enseigner en classe la théorie biologique de l'évolution. Le sens s'est souvent élargi et, pratiquement, il est employé maintenant avec les mêmes connotations qu'« intégrisme », particulièrement quand il est question de l'islam.

5. Cité par E. POULAT, « Pie X », *Encyclopaedia universalis*, vol. XIII, 1972, pp. 39-40. En persan, on emploie le terme arabe *hezb-o-llâh*, qui signifie exactement cela.

s'accumulent, que la dégradation s'accentue. Il en est ainsi aujourd'hui dans le monde de l'Islam.

L'intégrisme en Islam

Si la tendance est présente en permanence dans toutes les structures de ce type, si la virulence de ses manifestations dépend des conjonctures pour une large part, et notamment du monde sous-jacent ou extérieur à la communauté, il y a quand même des conditions dans la structure fondamentale même de celle-ci (plus ou moins permanente à un certain niveau) qui peuvent favoriser ces développements, les rendre un peu plus difficiles ou les freiner.

En Islam, le facteur fondamental qui favorise un recours à l'intégrisme politique est la constitution de la communauté des fidèles, par suite des conditions historiques de sa formation initiale, en une structure politico-religieuse. En cela la différence se marque avec le christianisme qui, en vertu d'autres conditions d'origine, a presque toujours créé des structures doubles — même si elles étaient étroitement alliées —, la communauté des fidèles n'ayant en principe pas de vocation proprement politique. Le royaume du Christ n'est pas de ce monde, il faut rendre à César ce qui est à César et remettre à Dieu ce qui revient à Dieu.

Dans la pratique, cela a abouti souvent à des résultats analogues. Les doctrines cèdent aux exigences de la réalité. On a tort de l'oublier et de faire retomber les responsabilités de toute la pratique sur les dogmes. Mais ces fondements de départ ne sont

quand même pas sans efficace. Les origines ont ici et là été idéalisées. Mais le retour aux sources peut être, dans le christianisme, le retour aux conditions plus ou moins mythifiées d'un groupe de croyants fervents bien loin de César et des structures politiques césariennes inévitablement démoniaques. Pendant trois siècles, avant Constantin, l'Eglise a crû sans chercher à contrôler l'Etat, sans y penser même en général. Dans l'Islam, retourner aux sources, c'est en revenir aux conditions encore plus mythifiées de Médine entre 622 et 632, lorsque le Prophète était (comme l'imposaient les conditions de l'Arabie d'alors) le chef d'une communauté de croyants qui revêtait en même temps les aspects d'un Etat en formation. Il transmettait les révélations de Dieu, à la fois sur les mystères de la création et sur les dispositions à prendre pour le bien d'une communauté en lutte avec d'autres structures politiques (les tribus), affrontée chaque jour à des problèmes concrets, matériels à résoudre.

Sans doute cela contribua-t-il au moins à renforcer, plus qu'en chrétienté, le sentiment d'appartenir à une communauté soudée, mobilisée pour le meilleur et le pire, une armée en lutte permanente contre l'extérieur hostile, plus qu'à une congrégation unie pour la prière et la recherche ardente de « la face de Dieu », comme on dit en Islam. Ce second aspect n'en existait pas moins avec une grande vigueur, convergeant souvent avec le premier. Les schismes et les aléas de l'Histoire amenèrent à mettre souvent en retrait cette morale, cet idéal d'armée en marche. Mais ils subsistaient à l'arrière-plan, toujours prêts à passer sur le devant de la scène, y passant même toujours en un endroit ou en un autre, en général

aux frontières du *dâr al-Islâm*, « le domaine de l'Islam », en face du *dâr al-ḥarb*, « le domaine de la guerre », qui l'enveloppait de ses vagues hostiles. Si les circonstances y aidaient, la communauté militante primait la congrégation de l'adoration.

Au XIX[e] siècle et dans les trois premiers quarts du XX[e], le retrait de l'idéal de l'islam politique s'accentua. L'Europe et l'Amérique chrétiennes dominaient par la puissance des techniques qui leur donnaient la suprématie en bien des domaines : militaire, économique, politique, culturel. Le monde de l'Islam était directement colonisé ou indirectement subordonné. On admire toujours ce qui réussit et on recherche, pour en tirer soi-même parti, le secret caché de la réussite.

Le monde européo-américain, vu de loin, avait la force et la richesse. Celles-ci s'accroissaient sans arrêt, apportant, semblait-il, toujours plus de liberté, d'ordre, de prospérité. Le secret en paraissait être l'application d'idées qui y dominaient, qui inspiraient ses habitants. En principe, l'application des mêmes recettes devrait conduire aux mêmes résultats heureux. C'était d'autant plus urgent qu'on s'enfonçait, au contraire et corrélativement, dans l'arriération, l'impuissance, la misère.

On comprend la vogue immense des idéologies européo-américaines, censées inspirer les recettes du progrès, de l'harmonie et de la prospérité. Pour simplifier, disons qu'il y eut deux grandes vagues. Si la plupart des musulmans restèrent attachés à la piété musulmane, aux valeurs existentielles prêchées par le Prophète, ils adoptèrent, dans la voie de l'organisation politique et sociale de la cité, les recettes qui semblaient si bien avoir réussi ou si bien réussir

ailleurs. Recettes politiques de l'idéologie démocratique représentative reconnaissant aux gouvernés le droit de désigner leurs gouvernants et de diriger les décisions de ceux-ci. Recettes sociales, plus tard, de l'idéologie socialiste inspirant une lutte contre le pouvoir de la fortune financière, foncière, industrielle. Ainsi combattait-on au moins, d'un côté, la tradition du gouvernement despotique où les gouvernés n'avaient rien à dire (ce fut, quoi qu'en disent les apologètes, la pratique en islam pendant treize siècles, canonisée par les idéologues religieux) et, d'un autre côté, la tradition non moins suivie de l'inégalité grossière entre une masse croupissant dans une misère abjecte et une élite raffinée, aux pouvoirs limités seulement par ceux (considérables) qu'elle était contrainte de laisser aux hommes d'armes. Ceux-ci ne la défendaient-ils pas contre les rébellions de la misère à l'intérieur et contre les concurrents de l'extérieur ?

Pendant ces deux mêmes siècles, une autre idéologie s'emparait aussi des masses et des élites, avec des fondements très anciens et très puissants, mais sous des formes nouvelles que l'exemple européen imposait, qui étaient reprises avec enthousiasme. Il s'agit du nationalisme ethnique, qui concurrençait désormais, en pratique et en théorie, le « patriotisme » ou le « nationalisme » de la communauté musulmane, dominant aux siècles précédents.

On a dit ci-dessus la déception généralisée qui a atteint les idéologies internationalistes venues d'Europe. Elle n'épargna pas le monde musulman. Les parlements y avaient partout laissé le pouvoir aux propriétaires fonciers qualifiés avec approximation de féodaux. Des régimes qui se déclaraient socia-

listes semblaient bien avoir surtout remplacé le pouvoir des classes anciennes par celui des classes nouvelles, de gestionnaires bureaucrates plus ou moins identifiables aux militaires. Les uns et les autres s'étaient montrés impuissants et, en bonne partie, inefficaces. Le monde musulman restait pauvre, divisé et infériorisé sur la grande scène de la politique mondiale. Même contre le minuscule Etat israélien, épine coloniale dans la chair, territoire arraché par la force à des peuples (les Arabes) membres de la communauté, ceux-si subissaient défaite sur défaite.

On comprend que le discrédit relatif des recettes politiques et sociales exogènes ait entraîné l'effacement des idéologies qui les inspiraient. Ce ne pouvait être qu'au profit du retour en force du vieil idéal maintenu vivant par la piété des masses, par le patriotisme de communauté, par les attaques dont il avait fait l'objet de la part de l'étranger et de ceux qui, au sein de la communauté, avaient calqué leur comportement et leurs idées sur ceux de l'étranger. Cela d'autant plus que les idéologues propageant ces idéologies étrangères avaient, dans leur recherche d'arguments susceptibles de convaincre leurs masses, pendant deux siècles ou presque, proclamé que les principes des recettes démocratiques et socialistes se trouvaient aussi bien dans la tradition de l'islam, couchés seulement en un autre langage.

Devant l'échec, apparent et partiel au moins, des recettes étrangères, comment ne pas être tenté de revenir aux bonnes vieilles recettes autochtones, dont on voyait peut-être mal les contours concrets, mais dont chacun avait proclamé qu'elles existaient, susceptibles d'apporter enfin l'harmonie, le progrès

et la puissance ? D'où la vague nouvelle de popularité de l'idée de réalisation de l'Etat authentiquement musulman, puisque, toujours, on avait proclamé que l'islam n'était pas seulement foi existentielle comme le christianisme ou le bouddhisme, mais religion (*dîn*) et gouvernement, Etat (*dawla*), tous deux bien entendu au sommet de la perfection et de l'harmonie, au moins potentiellement.

Partout des groupes idéologiques nouveaux prirent le relais des anciens, prônant l'Etat musulman qui réaliserait à nouveau l'idéal de Médine. On en a fait souvent l'histoire ces derniers temps [6]. Ils ont pris le relais de mouvements plus anciens, qui avaient parfois conquis le pouvoir, mais dont, à l'accoutumée, la virulence ancienne avait été affadie par la jouissance assurée de celui-ci (Arabie saoudite). Ils eurent de plus en plus de succès, jusqu'à remporter le pouvoir (Iran) ou à le contrôler de près,

---

6. La littérature française sur la question n'atteint pas le niveau quantitatif et souvent qualitatif de la production anglo-saxonne. Parmi les meilleurs ouvrages récents en français, voir *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, sous la direction d'Olivier CARRÉ, Paris, P.U.F., 1982 (recueil d'articles sur les différents pays) ; *Les Frères musulmans, Egypte et Syrie (1928-1982)*, présenté par O. CARRÉ et G. MICHAUD, Paris, Gallimard, 1983 (collection « Archives », 92) (des textes choisis, mais aussi une analyse serrée) ; Gilles KEPEL, *Le Prophète et Pharaon, les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984. Sur l'Iran, voir Yann RICHARD, *Le Chiisme en Iran. Imam et Révolution*, Paris, J. Maisonneuve, 1980, dont on lira l'édition très remaniée et mise à jour, *L'Islam chiite, croyances et idéologies*, Paris, Fayard, 1991. Y. RICHARD a aussi rédigé une section sur la pensée chiite contemporaine dans l'excellent livre d'analyse, intelligente et supérieurement informée, de Nikki R. KEDDIE, *Roots of Revolution, an Interpretative History of Modern Iran*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1981.

à influencer des gouvernants au point de leur faire adopter leur programme (Soudan) ou au moins de les forcer à y faire des concessions importantes (partout ailleurs).

Une idéologie aussi puissante, mobilisant des pulsions aussi profondes, ne pouvait avoir pour concurrentes que des idéologies aussi profondément enracinées. C'est le cas du nationalisme ethnique quand il a une oppression nationale à combattre. D'où la puissance du nationalisme arabe à son apogée sous Nasser. Actuellement, les Kurdes et les Palestiniens, attachés à des revendications nationales pressantes, dramatiques, sont parmi ceux qui résistent le mieux à la vague du nationalisme de communauté. Naturellement les choses sont bien plus complexes que le schéma simplifié qu'on présente ici. Comme en Europe, le nationalisme ethnique peut se dissimuler sous le masque du nationalisme de communauté *(Gott mit uns!)* et l'inverse est parfois vrai. Le nationalisme proprement iranien transparaît souvent par exemple sous le drapeau, en principe interethnique, de l'islam khomeyniste.

Les réalités idéologiques ne présentent pas en effet la netteté bien dessinée d'un schéma. Une idéologie d'une cohérence parfaite, d'une pureté cristalline, aux contours bien délimités ne vient pas remplacer, recouvrir totalement une autre de même type. Tout se compénètre avec la réinterprétation profonde des mêmes formules. Khomeyni, ennemi total des idées et pratiques importées de l'Occident, n'en instaure pas moins une Constitution, des élections, un parlement, toutes institutions absolument inconnues en Islam avant leur importation au XIXe siècle.

Notons, entre autres remarquables collusions et

réinterprétations, comment la théorie européenne gauchiste de l'impérialisme, si séduisante pour tout le tiers-monde pour des raisons évidentes, introduite pour la première fois dans le monde musulman par Parvus à Istanbul en 1911[7], vulgarisée sous la forme adoptée par Lénine en 1916, a été reprise avec enthousiasme dans le cadre du nationalisme de communauté, remodelée à l'aide des concepts traditionnels de celui-ci. L'Impérialisme (avec un grand I), sous sa forme mythifiée diffusée par la gauche européenne, a été identifié comme l'Ennemi de toujours, le monde chrétien occidental recherchant, puis exerçant l'hégémonie, sous le masque idéologique du christianisme, puis du laïcisme. Clairement les idéologues iraniens le désignent, unique, sous ses formes successives. Ce n'est rien d'autre que Satan.

Si je m'étends ici sur l'intégrisme politique qui concerne tout le monde aujourd'hui — on pourrait aussi parler, comme il a été suggéré ci-dessus, d'un intégrisme rituel ou existentiel (appliquer dans leur intégralité les indications de la religion sur la dévotion et le culte ou/et l'intériorisation maximale de la perception du divin) —, ce n'est nullement pour nier ou minimiser que cette démarche tournée vers l'intérieur se continue en islam avec force et profondeur. Ceux qui la pratiquent peuvent s'isoler complètement pour s'y vouer ou participer en même temps aux démarches extérieures, éventuellement dans la voie de l'intégrisme politique. Comme maintes fois dans le passé, cette recherche intérieure,

7. *Cf.* F. GEORGEON, *Aux origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura*, Paris, Association pour la diffusion de la pensée française, 1980, p. 57.

souvent orientée par des mythes, peut être récupérée par les dirigeants qui (quel que soit leur degré de conviction pieuse) sont tournés surtout vers la résistance, le progrès ou le triomphe des structures extérieures de la communauté. Cela peut mettre à la disposition de ces derniers une réserve énorme de force, de ferveur, de dévouement total.

Bien entendu, les Etats favorisent la dévotion et l'ascèse qui ne risquent pas de contester en général leur structure et les privilèges de leurs dirigeants et gestionnaires. Ce n'est que si elles mènent sur le chemin de l'intégrisme politique qu'ils s'émeuvent et sévissent. Ils favorisent le plus souvent les structures d'accueil que les siècles passés leur ont préparées (tels les ordres catholiques), compartiments relativement isolés où leur pratique peut se faire sans danger. Des institutions religieuses canalisent ces ferveurs dans des voies inoffensives pour le pouvoir, comme c'est le cas le plus souvent dans le sunnisme, institutionnalisé depuis le XIIe siècle au moins, dans une perspective ouvertement conservatrice. Il est vrai que rien n'est jamais totalement sans danger et que ces enkystements peuvent déborder et se révéler infectieux.

Mais surtout, si l'Etat lui-même reprend le drapeau de l'intégrisme politique, il peut utiliser au maximum les forces spirituelles énormes que recèlent ces dévotions à Dieu et à son Prophète. On le voit bien aujourd'hui en Iran ; comme on a vu assez souvent l'analogue en chrétienté.

Le chiisme était en effet particulièrement adapté à de telles orientations. Parti (c'est ce que signifie son nom même) d'opposition depuis les débuts de l'Islam, rarement parvenu au pouvoir, il a convoyé à travers les siècles un martyrologe dramatique à la force émotionnelle puissante. Le culte des martyrs, comme en chrétienté, conduit aisément à la recherche du martyre et une pléiade de martyrs enthousiastes est une ressource précieuse pour n'importe quelle communauté, pour n'importe quel Etat. Les Etats ont toujours besoin de sacrifices de la part des adhérents, des membres, des sujets, des citoyens. Quel inestimable capital que des milliers d'hommes et de femmes recherchant spontanément et joyeusement les contraintes, les dangers, les souffrances qu'ailleurs on peine à leur imposer !

Cela a beaucoup contribué à la victoire de l'intégrisme chiite iranien et à assurer (jusqu'à aujourd'hui) sa persistance au pouvoir. Cela d'ailleurs, sous d'autres formes et avec d'autres directions, peut demain conspirer à son écroulement.

Comme on ne veut pas entrer ici dans les détails événementiels sur lesquels on peut aisément trouver une abondante littérature [8], disons simplement que bien des facteurs conjoncturels ont convergé pour produire ce triomphe : un régime autoritaire, celui du Chah, aux ambitions modernisantes produisant de multiples misères, écrasant toute opposition, pratiquant en grand la torture, en rupture camouflée mais évidente avec l'idéologie religieuse dont il se réclamait et avec les raisons de vivre des masses, ne leur proposant comme substitut et comme « opium

8. Parmi les reportages informés de témoins publiés sous forme de livres, *cf.* P. BALTA et Cl. RULLEAU, *L'Iran insurgé, 1789 en Islam ?*, Paris, Sindbad, 1979 ; Cl. BRIÈRE et P. BLANCHET, *Iran : la Révolution au nom de Dieu*, suivi d'un entretien avec M. FOUCAULT, Paris, Le Seuil, 1979.

du peuple » qu'un discours factice sur les gloires historiques du pays avant cet Islam chiite qu'elles vivaient, ce qui ne pouvait que difficilement les atteindre. Dans une telle conjoncture, les oppositions souterraines avaient beau jeu pour entraîner les esprits. Les facilités de propagande inévitablement laissées à l'opposition religieuse ne pouvaient que favoriser la priorité de celle-ci. Elle trouva aussi un chef comme il en faut dans maintes conjonctures révolutionnaires pour réaliser les potentialités de la situation : intransigeant et dogmatique, soumettant tous les scrupules moraux ou cognitifs à la primauté de la doctrine qui excusait tout. Bref, un Lénine musulman proclamant face aux temporisateurs, comme l'autre, l'actualité de la Révolution, avec sur son prédécesseur russe encore l'avantage de la profondeur des résonances existentielles de l'appel à la foi et celui de l'auréole conférée par l'office religieux. Il s'appelle Khomeyni.

Depuis le triomphe iranien, il va de soi que tous les groupements activistes qui militaient dans le même sens dans le monde musulman, depuis plus ou moins longtemps, se sont sentis stimulés. Le clivage entre sunnites et chiites ayant tendance à s'estomper depuis longtemps, rien n'empêche maintenant les intégristes musulmans de partout de s'encourager de l'existence du centre où leurs idées sont venues au pouvoir (sans parler de l'aide matérielle qu'ils en reçoivent). Ainsi regardait-on en Europe vers la France après 1789, dans le monde vers la Russie après 1917. Ces deux fameux exemples nous montrent d'ailleurs que la multiplication d'un succès de ce genre n'est pas automatique.

Mises en garde

Ce schéma explicatif, modèle simplifié et épuré de ses bavures, une fois proposé au lecteur, il n'est pas inutile, je crois, de mettre en garde celui-ci contre quelques idées reçues dans le monde européo-américain, contre quelques confusions courantes.

Le terme d'intégrisme (ou ses synonymes) ne doit pas servir d'étiquette passe-partout. On a essayé de l'expliquer ci-dessus, on pourrait parler d'intégrisme non politique et d'intégrisme politique, avec bien des degrés mixtes et intermédiaires. Dans ce dernier même, on peut discerner de multiples nuances que représentent des groupements différents. Puisque l'orientation la plus générale aujourd'hui, canonisée par les idéologues, est le culte de la différence, la recherche de la spécificité et de l' « authenticité », partout fleurissent la « recherche des racines », le « retour aux sources ». Cela s'identifie au patriotisme (ou nationalisme) ethnico-national ou à ce qu'on a appelé ici le patriotisme (ou nationalisme) communautaire. Personne ou presque ne trouve curieux que ce soit précisément chez ses ancêtres et non ailleurs qu'il faille chercher le secret des choses. Quoi qu'on pense de cette orientation qui sacrifie allègrement la notion de vérité universellement valable (avec des conséquences redoutables), elle ne débouche pas toujours sur un nationalisme agressif exacerbé.

Certains aussi, comme il a été dit, approfondissent la piété traditionnelle. La plupart surtout s'attachent aux manifestations symboliques de l'identité ethnique ou confessionnelle : on revêt des habits tradi-

tionnels, on apprend une vieille langue en voie de disparition, on observe des vieux tabous (alimentaires surtout) que la génération précédente rejetait avec mépris. On lit et on commente les vieux ouvrages de sa filière ethnique ou religieuse. On peut déplorer cette orientation et dénoncer ses dangers, comme je le fais depuis longtemps. Elle peut déboucher sur des conclusions batailleuses ou la renaissance de fanatismes sinistres. Mais ce n'est pas toujours, ce n'est pas forcément le cas. Chez certains, comme chez bien des musulmans et des juifs, l'engouement nationaliste pour les symboles des ancêtres a entraîné parfois sur la voie d'un renouveau de la foi mystique. Là aussi, on peut critiquer. Mais cela peut très bien s'accompagner, par exemple, d'un parfait pacifisme quiétiste, d'une condamnation des excès des activistes entraînés sur le versant politique de ces orientations. Modération qui, dans un âge de fanatismes déchaînés, est toujours bonne à prendre.

En particulier, il ne faut donc pas voir forcément un khomeyniste sanguinaire dans tout musulman qui prêche le retour à l'observance des pratiques cultuelles de l'islam et des normes de la vie traditionnelle, qui les observe lui-même, qui se pénètre du Coran et de la Tradition prophétique. Même si un rationaliste convaincu peut souffrir de le voir proférer des énormités du point de vue historique ou sociologique. Même chose pour les juifs qui s'entichent maintenant de Talmud et de Zohar (sans aucun sens historique), renoncent au porc et au travail du samedi. Tant qu'on en reste là, ce n'est pas trop grave et même on peut y trouver parfois des retombées morales intéressantes. Mais gare aux extrapolations politiques !

Si j'ai écrit ci-dessus que les structures originelles de la communauté islamique, ayant perduré au minimum comme cadres avec des contenus maintes fois fortement renouvelés, pouvaient plutôt favoriser le projet d'un Etat obéissant à des principes d'origine religieuse et canonisés par la religion, il n'en résulte aucunement que, au sein de communautés nationales et ethniques fortement pénétrées de courants d'origine laïque, conditionnées par des dynamiques puissantes a-religieuses, la victoire de l'extrémisme, de l'islamisme politique soit toujours assurée.

Ces dynamiques ont toujours conditionné l'évolution concrète du monde musulman autant et plus que les bases de la foi prêchée par Mohammad : dynamique profonde des luttes ou compétitions interethniques ou entre les couches sociales (qu'on les appelle classes ou non importe peu), des courants culturels, des forces économiques et par-dessus tout de l'éternelle lutte pour le pouvoir[9]. Mais, aujourd'hui, plusieurs de ces dynamiques au moins ont reçu la consécration d'une formulation idéologique a-religieuse pendant les deux siècles d'hégémonie européenne.

Il ne faut pas minimiser le fait que des blocs entiers de ces idéologies européanisantes ont été fortement intériorisés, qu'ils se présentent ou non sous le masque de concepts islamiques anciens réinterprétés dans un sens nouveau. Ceci d'autant

9. Sur les mécanismes de l'évolution historique du monde musulman, *cf.* ci-dessus, chapitre premier.

plus que leurs principes répondaient à de profondes aspirations humaines à peu près éternelles et universelles. L'idée du démocratisme, c'est-à-dire que les gouvernants doivent répondre aux besoins, aux désirs, aux aspirations des gouvernés et que ceux-ci doivent pouvoir les exprimer librement, a maintenant pénétré tous les esprits. De même, le principe du socialisme, c'est-à-dire que des freins doivent être mis, pour le moins, au pouvoir que donne la propriété. De même, les idées humanitaires, c'est-à-dire la postulation de droits inaliénables que détiennent également tous les hommes et toutes les femmes. Il se fait partout dans les esprits des synthèses souvent assez grossières entre tous ces principes. Les gouvernants les violent le plus souvent, mais sont forcés d'inventer des institutions truquées pour paraître les respecter. Certains d'ailleurs croient à leur synthèse propre, font preuve de quelque originalité par rapport à la tradition pure et font un effort pour appliquer ces principes, même si le désir du pouvoir, la raison d'Etat et des conceptions trop frustes enlisent ces tendances (voir l'exemple très intéressant de Kadhafi).

L'histoire humaine est remplie d'échecs dans les efforts vers plus de justice et plus de liberté. L'apport le plus sûr des révolutions est le surgissement ou la consolidation d'exigences nouvelles dont les gouvernants doivent tenir compte, même en les pervertissant, en les violant, en les travestissant. Il ne faudrait pas que les extrémismes politico-religieux du monde musulman dissimulent le fait que, là aussi, ce processus est à l'œuvre, que leur virulence actuelle et surtout la menace qu'ils semblent constituer pour notre propre bien-être nous fassent

oublier qu'ils ne sont que l'aspect local pris par des phénomènes universels — ceux-là mêmes que nos philosophes du XVIIIe siècle dénonçaient dans leur propre monde européen sous le nom de fanatisme —, qu'on soit ainsi amené à voir là, selon la pseudo-explication raciale à bon marché, aisément adoptée par les esprits simples et exploités par d'autres, un vice rédhibitoire, inné, spécifique des sociétés et des hommes musulmans et qui ne saurait nous atteindre.

CHAPITRE X

Réveil de l'intégrisme musulman ? (1978)

On trouvera ci-dessous un long article (long selon les critères des quotidiens) qui causa une certaine émotion lorsqu'il fut publié dans le journal Le Monde, *en trois sections, du 6 au 8 décembre 1978*[1].

J'y travaillais depuis plusieurs mois (André Fontaine me l'avait demandé par une lettre du 15 août), mais il venait au jour, de façon inattendue, à un

---

1. Le présent texte a été reproduit dans le choix d'articles du *Monde* rassemblés par Paul BALTA et intitulé *L'Islam dans le monde*, Paris, La Découverte-*Le Monde*, 1986 ; 2e éd., Le Monde Éditions, 1991. Il a été traduit en anglais par Roger HARDY et Thomas LINE dans *The Gazelle Review of Literature of the Middle East*, n° 6, 1979, pp. 1-17, traduction insérée dans un des recueils de mes articles en anglais, *Marxism and the Muslim World*, New York et Londres, Monthly Review Press, 1981, pp. 290-306 sous le titre « Islam Resurgent ? ». Il y a eu aussi une traduction italienne : « Lutti sociali e condizionamento islamico nel mondo arabo (*sic*) mediterraneo », *Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Quaderni*, n° 15, 1981, pp. 3-17, et une traduction arabe du premier des trois articles qui le composent en décembre 1978. Les Phalanges libanaises avaient cru pouvoir utiliser cet article, mais la suite les détrompa apparemment, car leur journal *Al-'Amal* s'abstint de continuer la traduction.

Quelques notes actualisantes de P. BALTA ont été maintenues, suivies de la mention « P.B. ». J'ai reproduit les intertitres tels qu'ils avaient été adaptés par les derniers éditeurs.

moment crucial pour l'évolution de la tendance qu'il analysait.

La tension et la montée de la vague révolutionnaire en Iran atteignaient des dimensions inégalées. L'inspiration dite intégriste y jouait un rôle apparemment dominant et tout annonçait son triomphe. Le mouvement de révolte contre le régime des monarques de la dynastie Pahlavi avait pris un bon départ en 1977, contraignant le chah Mohammed Reza à des mesures de libéralisation. Ces concessions limitées, comme c'est souvent le cas dans les processus révolutionnaires, furent ressenties surtout comme des signes de faiblesse. Les manifestations devinrent de plus en plus fréquentes, mobilisèrent des foules de plus en plus nombreuses. A partir de janvier 1978, elles dégénérèrent de plus en plus souvent en émeutes suscitant la riposte armée et sanglante des forces policières. L'indignation accrut la virulence des manifestants. Le pouvoir, acculé, essaya des équipes gouvernementales moins compromises. Les opposants ne désarmèrent pas et se rallièrent derrière le plus intransigeant — et par suite le plus populaire — d'entre eux, l'idéologue religieux Ruhollâh Khomeyni.

Au moment où paraissaient mes articles, la période du grand deuil chiite lançait des millions d'Iraniens dans des défilés réclamant le départ du chah et acclamant Khomeyni, qui, de Neauphle-le-Château, appelait le peuple à verser son sang. Le 16 janvier 1979, le chah devait quitter l'Iran où le libéral laïque Chahpour Bakhtiyar essayait désespérément de résister encore à la pression des masses enfiévrées. L'armée tire sur la foule. Bakhtiyar cède et, le 1er février, Khomeyni revient, accueilli avec un enthousiasme

indescriptible. Les dernières résistances des royalistes sont éliminées.

Dans la gauche européenne, et tout spécialement dans ses éléments intellectuels parisiens, mon milieu habituel, les événements d'Iran suscitaient une disposition à l'enthousiasme qui restait embarrassée et hésitante. Attendant depuis des décennies ce renouvellement radical de notre monde qu'on appelle la Révolution, déçue déjà tant de fois par un modèle ou par l'autre, elle regardait vers l'Iran avec espoir et avec crainte. Serait-il possible que l'aube du nouvel univers, où l'iniquité se verrait anéantie, pointât enfin à l'Orient ? Mais, d'autre part, même ceux qui conservaient encore une foi religieuse avaient appris de tant de siècles d'histoire européenne à se méfier du cléricalisme. Et les clercs musulmans semblaient présenter au maximum les caractéristiques qu'avaient eues les clercs chrétiens, en premier lieu celles qui répugnaient le plus à la conscience européo-américaine moderne. On savait peu de choses sur les clercs musulmans, mais, maintenant, Khomeyni en présentait une image où culminaient les éléments répulsifs. Les atténuations mêmes qu'il apportait à l'expression de ses idées à Neauphle-le-Château, pour ménager les « honnêtes innocents » (expression éloquente qu'employait Staline), dissimulaient bien mal ces tendances profondes : intolérance maximale, inégalité des femmes, rejet dégoûté de la liberté de recherche, de critique, d'expression, de conduite de sa propre vie, multiplicité des tabous éthiques ramenés pour la plupart à des observances rituelles canonisées.

Mais le sentiment profond de culpabilité collective pour les crimes passés du monde européen et pour les misères présentes du tiers-monde, au lieu de débou-

cher sur une pression pour des actes concrets et utiles, amenait, de façon bien plus commode, à de vibrantes apologies des proclamations et pratiques les plus contestables des leaders de ces derniers pays. Bien entendu, la pulsion existentielle à la recherche d'une cause donnant un sens ardent à une vie banale prêtait des couleurs fulgurantes à ce sentiment et aux formes dont on le revêtait. Au sein de ce milieu, ceux qui restaient attachés au mythe central de la représentation messianique de l'Union soviétique apportaient une nuance spéciale, reflétant d'ailleurs les hésitations et les interrogations du groupe dirigeant de Moscou.

Comme de coutume, les penseurs professionnels, assez audacieux pour lancer sur le marché du militantisme de grandes idées, en dédaignant les garde-fous que peut (parfois) mettre en place un équipement de connaissances positives, habillaient ces tendances de l'intelligentsia de références impressionnantes aux grands architectes historiques de l'abstraction.

Le prochain texte (comme celui qui constitue ci-dessous le chapitre XII*) donnera quelque idée des divagations qui se manifestèrent à l'époque. J'y trouvais maints éléments pour mon attention tendue aux mécanismes idéologiques. Le penchant irrésistible des intellectuels à un certain idéalisme, y compris (faut-il dire surtout ?) chez ceux qui se proclamaient matérialistes, apparaissait en toute clarté, dédaigneux des règles élémentaires de l'analyse rationnelle, pour ne pas dire scientifique. Il y eut ainsi un milieu où on débattait gravement du sens qu'il convenait de donner au mot « révolution ». Le mouvement iranien était-il ou non une « vraie » révolution ? Tout dépendait de la réponse. Une « vraie » révolution devrait impérativement être soutenue, une « fausse » non. Interrogé sur ce point et ayant répondu que « révolution » était un mot, une étiquette, dont des conventions fluctuantes fixaient le sens pour les uns et pour les autres, qu'on pouvait aussi bien apposer cette étiquette, par exemple, sur tout grand mouvement bouleversant les structures d'un ensemble social, je ne suscitai que scepticisme et, peut-être, apitoiement sur les abîmes où m'avait conduit un désengagement tournant à une glissade tobogganesque sur la pente droitière.*

Mon article apparut donc souvent dans tous ces milieux comme revêtu d'un pessimisme suspect sur le cours futur du mouvement iranien. Il encourageait la division du front révolutionnaire et était de nature à saboter la solidarité que les élites et les masses se devaient de manifester envers la Révolution iranienne. A la limite, ne pouvait-on y déceler au moins des traces de racisme et de complicité objective avec « l'impérialisme » ?

L'évolution du nouveau régime en Iran ne devait que trop rapidement confirmer mes inquiétudes. Le revirement des enthousiastes les a même peut-être entraînés trop loin dans l'autre sens. La prise de position militante est devenue une seconde nature chez beaucoup dans les sociétés démocratiques, chez les intellectuels notamment. Dans l'ensemble, cela traduit un sentiment de responsabilité qui est une bonne chose. Mais on méconnaît souvent les exigences d'un jugement sérieux préalable. L'information est souvent déficiente, et particulièrement quand il s'agit d'événements touchant des sociétés exotiques. Beaucoup des connaissances élémentaires que

chacun (ou beaucoup au moins) possède sur l'Europe et l'Amérique manquent dans ces cas-là. Pis, on croit savoir alors qu'on n'a pour bagage que de maigres informations déformées.

Mais surtout la propension humaine aux jugements tranchés, sommaires et sans nuances pèse d'un grand poids. Comme l'attestent actuellement bien d'autres exemples que l'Orient islamique et l'Iran, on passe aisément d'une admiration totale à une condamnation non moins absolue, et vice versa. Mais si la question n'était pas tellement celle de l'admiration et de la condamnation ? Un phénomène historique de large envergure présente mille facettes. Les prouesses héroïques et les crimes abominables cachent bien d'autres développements et d'autres virtualités. Les atrocités du cléricalisme iranien contemporain sont inexcusables. On ne peut éprouver à leur égard que dégoût et répulsion, stimulation à des efforts pour en enrayer la contagion. Mais il ne faut pas pour cela, nier l'importance de la transformation survenue ni la légitimité des motifs profonds qui y poussèrent. Il ne faudrait surtout pas fermer les yeux devant des évolutions peu perceptibles au cœur de la société iranienne qui, un jour, peuvent se révéler le germe de tendances positives.

Quand on ne croit plus au paradis sur terre, on peut se permettre de supposer que l'enfer, toujours pavé de bonnes intentions, a des recoins où croissent peut-être des plantes de serre.

Un renouveau de l'intégrisme musulman ? Telle est l'interprétation que suggèrent à beaucoup d'observateurs une série d'événements et d'incidents récents : les accusations contre l'ancien Premier ministre du Pakistan, Ali Bhutto[2], l'application des lois coraniques avec quelques excès spectaculaires, en Libye et en Arabie saoudite, le rôle dirigeant joué par les ayatollâhs chiites dans le vaste mouvement contestataire en Iran, la vigueur de la réaction antikémaliste en Turquie, des troubles anticoptes en Egypte, l'affaire Maschino[3] en Algérie... J'en passe.

Renouveau de l'intégrisme ? « Il n'avait pas cessé de régner », soupire une de ces évadées du monde musulman, une « musulmane sociologique » exilée qui n'a pas supporté la pesanteur de la contrainte sociale en faveur de l'observance religieuse et surtout de la conformité aux mœurs traditionnelles dans son pays. Beaucoup sont dans son cas. Cela ne paraît-il pas conforter la solide réputation de fanatisme inhérent que traîne l'islam depuis le XIXe siècle aux yeux des Européens ? Au XVIIe et au XVIIIe siècle, on parlait surtout de sa tolérance. Auparavant, si l'ennemi idéologique et politique était détesté, on admirait plutôt la piété de ses adhérents. Des prédicateurs s'en servaient pour faire honte aux chrétiens de leur tiédeur[4].

2. Il a été jugé et pendu en 1979 (P.B.).

3. La jeune Dalila Zeggar avait été enlevée au Canada et ramenée à Alger en 1978 par son frère Messaoud, riche homme d'affaires, qui désapprouvait son mariage avec un enseignant français, Denis Maschino (P.B.). Arborant une soumission feinte à un mariage imposé par sa famille, elle réussit plus tard à s'échapper par ruse et à rejoindre son bien-aimé.

4. Voir mon livre *La Fascination de l'Islam*, 2e éd., Paris, La Découverte, 1989.

Les faits relevés sont là, bien réels. Se rattachent-ils à une vague conjoncturelle, temporaire ou durable ? Seraient-ils liés par contre à l'essence de l'islam et, par conséquent, appelés à se renouveler indéfiniment ? Ou bien, au contraire, cette vague ne serait-elle qu'apparente ? Comme le suggèrent apologètes et idéologues du tiers-mondisme, n'y aurait-il pas là seulement une campagne insidieuse montée par l' « impérialisme », être insaisissable, mais omniprésent, pour déconsidérer une fraction de pointe du monde sous-développé ? Il faut essayer de répondre à ces questions. Je centrerai ici mon argumentation et mes exemples sur le domaine central de l'islam : pays arabes, Turquie et Iran.

Les faits dont il s'agit sont différents. Mais il est bien vrai qu'ils se rattachent à des tendances communes et à des facteurs communs.

Où Dieu n'est pas mort

Ce qui les rapproche pour les Européens, c'est l'appel commun à la tradition religieuse, là où, selon leurs conceptions, elle n'a rien à faire. C'est ce qui suggère à beaucoup l'étiquette d'intégrisme empruntée à l'histoire récente du catholicisme. Elle est relativement juste s'il s'agit, comme chez les intégristes catholiques, de l'aspiration à résoudre au moyen de la religion tous les problèmes sociaux et politiques et, simultanément, de restaurer l'intégralité de la croyance aux dogmes et aux rites.

Cet appel est plausible dans la « demeure de l'islam » *(Dâr al-Islâm)* parce que les sociétés

musulmanes sont restées, dans leurs profondeurs sociales, des sociétés du type qualifié bien trop sommairement (mais ce n'est pas ici la place d'une analyse plus fine) de traditionnel. Cela signifie, entre autres, que la Loi religieuse reste la référence suprême aux yeux des masses populaires, même si, en pratique, on la néglige ou on la tourne. Les conduites qui ont une autre origine sont elles-mêmes sacralisées en les rattachant secondairement, artificiellement, à cette Loi. Le poids de la contrainte sociale qui impose la conformité et sanctionne les déviants est resté fort lourd.

Dès le départ, il y a eu une certaine divergence avec les sociétés traditionnelles chrétiennes. Le christianisme, au début petite secte isolée au sein d'un vaste et puissant empire, a progressivement réussi à devenir, dans cet empire, une force qu'il fallait prendre en considération, puis à se faire adopter par lui comme idéologie d'Etat. Mais il a dû toujours coexister avec l'Etat, avec des structures juridiques, sociales, culturelles qui, nul n'en doutait, venaient d'ailleurs.

En regard, l'islam n'a jamais cessé d'être, en un sens, « intégriste ». Né dans une société où chaque groupement élémentaire, chaque tribu avait des fonctions politiques, formait un micro-Etat, il a fallu, à l'origine même, que la communauté des fidèles, pour subsister, puis pour s'étendre, assume, entre autres, de telles fonctions. Aussi Dieu lui-même, dans le Coran, lui donna quelques normes d'organisation sociale à défaut d'un code quelque peu complet.

Ces normes se complétèrent par de multiples traditions d'origines très variées, empruntées aux

divers nations et peuples que les musulmans conquirent. Mais toutes furent sacralisées par rattachement, médiat ou immédiat, à la parole de Dieu, en vertu du principe originel que la loi de l'Islam avait vocation à structurer l'intégralité du champ social. On n'a pour ainsi dire jamais attribué à Jésus un droit d'auteur ou même une simple caution pour les règles du droit romain ou les lois germaniques, les normes de la vendetta écossaise ou corse, la pensée économique ou philosophique d'Aristote. On a, au contraire, attribué des responsabilités de ce genre au Prophète d'Allah, par la grâce de l'immense corpus du *ḥadîth* (dits de Moḥammad), de la Tradition, plus ou moins codifié au IIIᵉ siècle de l'hégire (IXᵉ siècle ap. J.-C.).

La référence primordiale

L'évolution n'a fait qu'accentuer cette divergence structurelle de départ. Certes, quelle que fût l'extension de son domaine, la religion est restée longtemps la référence idéologique primordiale, objet d'une fidélité massive, aussi bien dans la chrétienté que dans le monde musulman. Cette fidélité a bien subi une érosion profonde dès le Moyen Age, dans les deux cas, par le fait de la multiplicité des schismes et des tendances corrélatives à contester les cadres religieux, les hommes de religion liés au pouvoir, en allant parfois jusqu'à franchir les limites de la religion hégémonique. Seulement, cette évolution, qui s'est continuée et accentuée en pays chrétien, a été stoppée en islam au XIᵉ siècle par la vigoureuse réaction sunnite, dont le succès a été favorisé par

l'évolution interne des sociétés islamiques comme par les mutations de leur situation vis-à-vis de l'extérieur.

La fidélité est donc restée massive. Le monopole tranquille de la vérité ne favorise pas le doute. Depuis longtemps, dans le monde sunnite, les quelques schismes subsistants et tolérés sont devenus, comme dans les autres religions monothéistes, des communautés fermées sans volonté de prosélytisme, tolérables donc à l'état de minorités comme des sortes de castes étrangères établies. La chiitisation de l'Iran au XVIᵉ siècle stabilisait l'hérésie principale en lui donnant une base d'Etat, la dominance dans son domaine propre. Comme dans l'Europe de la même époque, le principe *cujus regio, ejus religio* assurait l'ordre.

Ainsi, l'islam n'a pas connu depuis longtemps cette contestation des institutions « ecclésiales », des dogmes et des rites qui n'a fait que s'accentuer et s'approfondir en Europe. Les masses n'ont pas été atteintes profondément, jusqu'à l'irréligion affirmée, par le désenchantement du monde que propageait l'industrialisation. Ici, on n'a pas vu Dieu mourir après l'agonie des anges et des démons, après l'incrédulité généralisée à l'égard des miracles, y compris ceux, sans cesse renouvelés, du rituel ordinaire. Le moralisme piétiste, attribuant les malheurs des temps et les méfaits du pouvoir à l'incrédulité des dirigeants et au relâchement conséquent de leur vie privée, n'a pas cédé généralement devant cette incroyance généralisée ni devant une extension de l'idéologie de la liberté des mœurs atteignant les couches les plus profondes de la société.

Au contraire, la fidélité a toujours été confortée

par une vieille hantise spécifique, la crainte constante d'un glissement massif vers une religion concurrente, présente à l'intérieur même des sociétés musulmanes et en même temps disposant d'un appui décisif à l'étranger. Les chrétiens, assurés d'un monopole idéologique dans leur univers (à l'exception de l'infime minorité juive, sans appui extérieur, qui risquait peu d'exercer une contagion spirituelle), ont rarement craint la conjonction de l'infidélité armée du dehors et de ses complices du dedans. Cette crainte, déjà présente en Islam au Moyen Age, aggravée par les Croisades et l'invasion mongole, n'a pu, au contraire, que se renforcer devant les agressions de plus en plus fortes des impérialismes européens au XIXe et au XXe siècle. Elle a atteint des paroxysmes que peuvent seulement rappeler la paranoïa catholique du XIXe siècle devant la montée de l'irréligion, qu'on supposait inspirée par la coalition judéo-protestanto-maçonnique, qu'animait Satan, et l'analogue hantise du monde communiste.

Comme ailleurs, la foi universaliste, les identifications nationales particulières de la communauté des croyants (en Algérie coloniale comme en Pologne ou en Irlande), l'identification supranationale en tant que musulmans se sont renforcées les uns les autres, avec des accentuations variées qui assuraient la permanence de la fidélité générale.

Une période d'occultation partielle

L'industrialisation, la modernisation limitée ont eu pour effet de pousser des couches restreintes de la

société au scepticisme, au libéralisme religieux, à la liberté des mœurs, sous l'égide théorique d'un islam réinterprété dans ce sens, d'un vague déisme ou même de l'athéisme. Mais la conversion de ces couches à ces tendances occidentalisantes a renforcé chez des masses bien plus nombreuses l'attachement à l'islam dans sa version la plus rigidement traditionnelle. Les masses pauvres, à la limite de la famine ou d'une survie misérable, englobent, dans leur réprobation, dans leur répulsion, les privilégiés de la fortune et du pouvoir, leurs attaches extérieures, leurs mœurs libertines, leur mépris des interdits musulmans, dont les plus visibles manifestations sont la consommation d'alcool, la familiarité des deux sexes, les jeux de hasard. Pour elles, comme l'exprimait si bien Robespierre, l'athéisme est aristocratique — et déjà ce sub-athéisme que décèle la moindre infidélité aux croyances et aux mœurs orthodoxes. Ce ne sont pas, comme ici autrefois, quelques curés attardés et quelques vieilles dévotes qui vilipendent les jupes courtes et les baisers à l'écran. Mais les foules en colère s'attaquent indistinctement aux boutiques de commerce de luxe, aux hôtels où se consomment les stupres et les ivrogneries des riches et des étrangers et (parfois) aux lieux de culte hérétiques ou non musulmans.

S'il y a apparence de recrudescence de l'intégrisme actuellement, c'est que nous sortons — provisoirement peut-être — d'une époque et d'une situation où la configuration d'attitudes sommairement décrites ci-dessus s'était trouvée en partie occultée.

Pendant toute une période, qui débute au milieu du XIXe siècle, les élites du monde musulman ont été séduites par de nouvelles idéologies. D'abord, le

nationalisme laïque tel qu'il s'était défini en Europe à la suite d'une longue évolution et qui répondait au mieux aux exigences idéologiques imposées par la situation de ces régions. Plus tard, il se mâtina, plus ou moins, d'idéaux de type socialiste, et le socialisme, sous sa forme universaliste, émergea même en certains points.

Ces élites réussirent à canaliser les sentiments et les aspirations des masses derrière ces idéologies, à en faire le support de mouvements mobilisateurs. Il faut prendre garde cependant que ces masses réinterprétaient souvent à leur manière ces idées. Il se trouvait que la domination étrangère était celle des infidèles, que les exploiteurs étaient des infidèles ou des compatriotes à la solde des infidèles. On ne pouvait pas ne pas le remarquer dans ces couches sociales profondes où rien n'avait ébranlé la fidélité à l'Islam. Les dirigeants expérimentés et perspicaces ne pouvaient dédaigner d'ajouter cette motivation singulièrement efficace aux facteurs strictement nationaux et sociaux de mobilisation.

Pourtant, les masses, inondées de propagande, étaient peu à peu conditionnées à formuler les mots d'ordre sous les formes adoptées par les nouvelles vagues modernes. Des membres des couches populaires, et encore bien plus des classes moyennes, étaient d'ailleurs touchés réellement par ces idées. Là où des minorités religieuses existaient, dans l'Orient arabe, la lutte nationale et sociale était souvent menée en commun par les musulmans, les chrétiens et même (jusqu'à une époque assez récente) les juifs. En Turquie, un chef national prestigieux, qui ne cachait guère son irréligion foncière, pouvait entraîner de larges masses et se permettre des mesures

d'un laïcisme militant. En Iran, certains éléments, en dehors même de l'élite, pouvaient être séduits par un nationalisme qui célébrait les gloires de l'Iran zoroastrien et assimilait l'islamisation à une rétrogradation culturelle et nationale provoquée par des conquérants arabes barbares (et de plus sunnites !). Au Maghreb, les émigrés prolétarisés en France subissaient en grand nombre l'influence d'un climat social liant l'esprit revendicatif à l'indifférentisme religieux (pour le moins).

Aucune de ces tendances n'est oubliée. Mais elles ont perdu une partie de ce potentiel d'exaltation enthousiaste que leur donnait la suprématie et qui reléguait la religion au rang d'adjuvant idéologique et de morale quotidienne, qui tendait à déconsidérer les pratiques et les dogmes manifestant quelque désaccord avec les idéologies modernes et l'idéologie de la modernisation.

Nationalisme et socialisme

Le nationalisme marxisant de type nassérien, identifiant l'ennemi primordial non à l'Étranger en soi ni à l'Infidèle, mais à l' « impérialisme », n'a pu obtenir de grands succès. Son alliance avec le front supposé des opprimés du monde et des Etats dits socialistes ne lui a nullement permis d'avoir raison du défi israélien. Il a été déconsidéré par les pratiques de la nouvelle classe au pouvoir, guère plus séduisantes que celles de ses prédécesseurs. Il était en partie héritier du libéralisme jacobin occidentalisant. La mobilisation qu'il préconisait voulait rester

laïque et pluriconfessionnelle. Mais déjà la lutte contre Israël avait rendu à peu près impossible d'y inclure des juifs. Les réactions dominantes des chrétiens du Liban s'ajoutent maintenant aux vieilles hantises issues des Croisades et des liens historiques avec l'Europe impérialiste pour rendre tous les chrétiens arabes de plus en plus suspects. Les réalités de la nation indépendante sont moins exaltantes que les thèmes qui mobilisaient les masses pour la libération.

Nulle part, d'ailleurs, ce type de nationalisme n'a abouti à la suppression de la dépendance économique et du sous-développement. Les seuls succès qu'a pu obtenir la grande nation arabe sur le plan de la puissance et du prestige national ont été plutôt le fait des potentats pétroliers, conservateurs et musulmans des plus intégristes, lorsqu'ils ont monnayé la fourniture de leur pétrole dans des réunions de type technocratique, au moyen de marchandages de businessmen expérimentés, que la *koufiyé,* le *ʿagal* et la *ʿabâya* [5] permettaient pourtant de rattacher à la tradition bédouine. Quant à l'idéal proposé de la nation arabe unitaire, il est de plus en plus malaisé, devant le développement évident des nationalismes « régionaux » (égyptien, algérien, marocain, etc.), de maintenir que sa réalisation n'est entravée que par les « complots » de l' « impérialisme » et d'Israël.

En Turquie comme en Iran, il est devenu plus difficile de désigner un ennemi musulman à la détestation nationale, même si les trois nations du Proche-Orient se dénigrent volontiers mutuellement. L'idéologie anti-arabe d'une partie des élites

5. Coiffure et robe traditionnelles des Bédouins.

nationalistes turques et iraniennes ne dispose pas d'un levier suffisamment puissant, comme un conflit autour de terres irrédentes, pour susciter la mobilisation sérieuse de masses insensibles à la gloire préislamique des Turcs célestes de l'Orkhon, des Cyrus et des Chosroès. Là encore, les ennemis présents à l'esprit sont des non-musulmans : les Russes athées, oppresseurs des musulmans turcs et iraniens d'Asie centrale et dont on soupçonne la main cachée ici et là, les Européens et Américains chrétiens qui orientent bien plus nettement les dirigeants locaux, imposent leur volonté grâce à leur suprématie technologique et à leurs richesses, sapent et corrompent l'Islam à la faveur de leurs mœurs impies, de leur luxure et de leur ivrognerie. *Last but not least,* leur mauvais exemple d'égalité des sexes, sinon de domination féminine (que mes amies féministes m'excusent, c'est ainsi que cela apparaît souvent du dehors), donne des idées folles à la féminité indigène.

Ainsi, le nationalisme pur devient de plus en plus fortement un nationalisme musulman, un islam nationalisant. Les exceptions sont les minorités ethniques qui s'estiment opprimées par d'autres musulmans, comme les Kurdes ou encore les Arabes les plus sensibles à l'irrédentisme palestinien, au défi d'Israël : Syriens et Irakiens et surtout Palestiniens ; chez ces derniers, la participation importante de chrétiens à leur combat renforce l'écart vis-à-vis d'une islamisation de l'idéologie de lutte.

Quant au socialisme, là où un régime qui se prétend socialiste s'est établi, il n'a pas tardé à faire sentir ses pesanteurs, ses oppressions, ses lacunes, ses inconvénients de tous ordres, même s'il a obtenu

aussi des résultats positifs. Les modèles extérieurs ne sont pas plus enthousiasmants, comme cela devient de plus en plus clair, même dans ces pays que les vagues de démystification post-staliniennes ont atteints très tardivement et très lentement. Les exceptions sont formées par des éléments des classes ouvrières, là où celles-ci ont quelque importance, et par des intellectuels ou semi-intellectuels atteints autrefois par la grâce marxiste et y restant perméables par fidélité, par vision lointaine, par ignorance ou par sclérose.

Les mêmes déceptions se sont fait sentir en Europe. Ici aussi, le désir désespéré de trouver un exutoire exaltant aux ferveurs inemployées a parfois provoqué le retour à la vieille religion indigène, locale, nationale. Mais celle-ci, le christianisme, en dehors de l'individualisme mystique ou dévotionnel de la quête du salut et de la charité organisée, n'offre guère de possibilités de mobilisation à la fois exaltante et spécifique. D'un côté, des partis et mouvements conservateurs ou ennuyeusement gradualistes, des rétrogrades, au projet de cité chrétienne fort peu convaincant lorsqu'on révère celui dont le royaume n'était pas de ce monde et qui rendait son dû à César. De l'autre, des orientations progressistes ou révolutionnaires, largement partagées (et d'ailleurs initiées) par des irréligieux, tendances auxquelles la foi chrétienne ne peut servir que de motivation supplémentaire.

En pays d'Islam, au contraire, le recours à la religion nationale est pour beaucoup une option accessible, stimulante, crédible, vivante. L'Islam, comme on l'a dit, n'a subi ni l'érosion interne ni la contestation qui, lentement, ont sapé le pouvoir

d'attraction du christianisme. Il s'est conservé intact dans le peuple dont il a toujours formé la culture courante, dont il sacralisait l'humble éthique, dont il sanctifiait les aspirations. Toute la période de prestige du nationalisme et du socialisme a répandu l'idée qu'il défendait, qu'il incarnait les mêmes valeurs qu'eux. Mais il devient plus convaincant de combattre pour ces idéaux sous son drapeau que de se lier idéologiquement à des étrangers aux motivations suspectes, comme le proposaient aussi bien les nationalismes marxisants que les socialismes.

L'islam s'est acquis, même en dehors du monde musulman, le prestige d'être et d'avoir été sans défaillance à la pointe de la résistance à l'Europe chrétienne expansionniste, missionnaire et impérialiste ou de la lutte anti-européenne, comme on voudra. Or, désormais, les ennemis qui concentrent sur eux le maximum de haines sont les Européens et Américains et les couches européanisées des sociétés périphériques. Donc, tous identifiables comme non musulmans, antimusulmans ou pervertis par le suivisme à l'égard de l'anti-Islam. On comprend qu'à l'intérieur même du *Dâr al-Islâm,* la demeure de l'Islam, on soit sensible à cette polarisation mondiale, que l'Islam accueille avec fierté le titre de champion universel du Bien contre le Mal, sans plus céder la bannière de l'avant-garde à qui que ce soit.

Les musulmans se font des images différentes de l'Islam selon les couches, catégories ou classes sociales auxquelles ils appartiennent, selon le type d'éducation qu'ils ont reçu, la tendance à laquelle ils adhèrent et même selon leur caractère individuel. Mais partout domine l'image, peu renouvelée, de l'Islam comme gardien, garant, caution, sanction de

la moralité traditionnelle. L'analogue de l'image que se fait du christianisme l'intégrisme chrétien — lui seul ou lui surtout au sein du monde chrétien — est une image presque universelle dans la société musulmane. La fidélité chrétienne est tantôt la fidélité intégriste à une tradition figée à une certaine époque, tantôt la fidélité au message de Jésus sans craindre de réviser constamment la tradition. Les exemples avoués d'un tel révisionnisme sont rares en Islam, le message du fondateur y est plus difficile (pour le moment) à dégager de la gangue de la tradition.

C'est l'attachement aux avantages de la tradition qui cause en partie la fidélité de la gent masculine à travers tendances et classes. Comme dans le catholicisme ibérique d'hier par exemple, la tradition religieuse peut servir puissamment à dominer le sexe que les mâles considèrent sans discussion comme faible et comme second, même si les revanches de la pratique obscure du foyer et du lit conjugal contraignent souvent à ne pas utiliser toutes ses possibilités.

Sans sondage ni enquête d'opinion, les gouvernants et ceux qui aspirent à gouverner connaissent bien ces dispositions de leur peuple et en tiennent grand compte.

Kadhafi et les autres

Certains des gouvernants veulent réellement faire passer dans les faits les normes de la cité musulmane puisqu'ils ont appris à l'école que de telles normes existaient et étaient seules susceptibles de fonder une

société harmonieuse. Ainsi, par exemple, les fondateurs de l'Etat saoudite et, aujourd'hui, Mo'ammar al-Kadhafi.

A l'épreuve du pouvoir la plupart se sont convaincus ou se convainquent (dans la mesure plus ou moins grande où l'intoxication idéologique ne les a pas conditionnés à résister à la leçon des faits) qu'ils ne peuvent aboutir à grand-chose dans ce sens. Ils finissent par découvrir combien Nasser avait raison, qui déclarait ne pas saisir comment on pouvait gouverner un Etat avec les seules règles qu'il est possible de découvrir dans le Coran. Dès lors, ils comprennent qu'ils déçoivent les masses qui ont appris à espérer beaucoup de l'application de ces règles coraniques. Il leur faut, pour continuer à obtenir un large consensus parmi leurs assujettis, se concentrer pour l'essentiel sur des mesures symboliques, sur ce que je me permettrais d'appeler une gesticulation musulmane, et aussi sur la fidélité viscérale à l'identité musulmane dont j'ai essayé de montrer ci-dessus quelques causes et quelques ressorts.

En somme, le problème ne diffère pas fondamentalement de celui qui se pose, par exemple, aux dirigeants soviétiques. Staline et Khrouchtchev, chacun à sa manière, étaient des plus experts en gesticulation marxiste. Mais la profondeur et l'extension de la croyance aux vertus du marxisme étaient bien moins grandes, la pratique du goulag l'a largement discrédité, la symbolique du marxisme est bien moins riche, le rationalisme de la doctrine évoque bien moins de résonances existentielles, et d'autres fidélités, même persécutées et clandestines,

ont toujours été à la disposition des peuples soviétiques.

Presque seul entre les gouvernants, Kadhafi persiste dans son projet candide d'Etat musulman, égalitaire et libre en tant que tel et, au nom de l'islam aussi, opposé à la ploutocratie américaine. Il s'obstine, théorisant, raffinant, s'efforçant de préciser les mécanismes à travers ses Livres verts et sa pratique en Libye. Outre les ricanements des cyniques expérimentés et le lâche soulagement de ceux de ses ressortissants qui ont les moyens de goûter les fruits défendus en sol étranger, il recueille les froncements de sourcils des clercs que choquent ses interprétations originales, son rejet de la Tradition codifiée, ses critiques contre les dévots hypocrites et nantis.

Plus nombreux de beaucoup parmi les dirigeants des pays musulmans ont été et sont ceux qui, dès le départ, quelle que soit la profondeur de leur foi personnelle, ont su qu'ils ne pourraient faire passer dans la réalité que peu de chose des idéaux islamiques. Ils savaient qu'ils devaient gouverner pour l'essentiel avec des recettes non religieuses, pouvant au grand maximum espérer une moralisation et une islamisation superficielles et très partielles.

Ils se sont résignés à obtenir peu et — comme les cyniques manipulateurs qui ne se souciaient que de leur pouvoir — y ont trouvé, avec une conscience plus ou moins claire, des avantages. Tous ont compris qu'il est nécessaire au minimum de respecter l'Islam et les cadres musulmans. En allant plus loin, de bons résultats peuvent être obtenus par la gesticulation musulmane. La construction d'une mosquée peut faire passer sur bien des aspects décevants de la réalité.

Après les gouvernants, il y a ceux qui aspirent à gouverner et, dans le cas singulier d'un Etat, la Turquie, où l'on peut constater une alternance sinon paisible, du moins récurrente, ceux qui gouvernent de temps à autre et peuvent au moins reconduire leur action sans devoir entrer en clandestinité.

Les partis et groupements politiques sont tous au moins respectueux de l'Islam. Les plus suspects d'antireligiosité, les communistes d'autrefois, mettaient le plus de zèle à afficher ce respect par des prouesses pénibles de concordisme (mais après tout pas plus pénibles que pour le PCF s'identifiant à Jeanne d'Arc). Pourtant, au milieu de ce respect unanime, certains se détachent par leur insistance sur le thème de la défense de l'Islam.

Des groupements authentiquement religieux

Ainsi le parti démocrate turc, dont les dirigeants ne semblent ni plus ni moins croyants en moyenne que leurs concurrents républicains, mais qui tire parti de la fidélité religieuse des masses paysannes pour combattre le kémalisme atténué du parti républicain et le modernisme occidentalisant répandu chez les militaires, les technocrates et ailleurs.

Au-delà de ces démagogies, il existe des groupements authentiquement religieux en ce sens que leurs chefs veulent vraiment ou prétendent vouloir construire une cité musulmane. On pourrait établir de fines distinctions selon la profondeur de la foi de leurs dirigeants, l'image qu'ils se font de cette cité musulmane en fonction de leur origine sociale, de

leur culture et de leur caractère, leur degré de radicalisme dans l'action, souvent poussé jusqu'au terrorisme. Ici, d'ailleurs, les sectaires peuvent bénéficier non seulement de l'exemple international, mais d'une tradition islamique spécifique, celle de la secte des *ḥachichiyin* médiévaux, ces *fedâ'i* dévoués jusqu'à la mort qui ont légué aux langues européennes le mot « assassin ». Il y a ceux qui, au fond de leur cœur, veulent le pouvoir pour appliquer l'Islam et ceux qui choisissent l'Islam comme instrument pour conquérir le pouvoir. Mais, en politique, ces distinctions n'ont d'importance qu'occasionnellement, à de rares moments. Le résultat est souvent le même.

Ainsi, le vaste mouvement clandestin des Frères musulmans avec ses multiples branches, dont on ignore le nombre des membres, mais dont les sympathisants (fluctuants) sont certainement innombrables. Il est difficile de juger des tendances différentes qui doivent parcourir les cadres de cette organisation. Mais celle qui domine est certainement une sorte de fascisme archaïsant. Entendons la volonté d'établir un Etat autoritaire et totalitaire dont la police politique maintiendrait férocement l'ordre moral et social. Il imposerait en même temps la conformité aux normes de la Tradition religieuse, interprétée dans le sens le plus conservateur, certains considérant comme primordial le renouveau de la foi ainsi artificiellement obtenu, d'autres y voyant un supplément psychologique, un euphorisant bienvenu pour une réforme sociale rétrograde.

Ainsi, divers mouvements et groupements analogues, par exemple en Turquie, à la droite du parti démocrate. Mais c'est en Iran que s'est constitué ce

qui ressemble le plus à une sorte de parti religieux. On a vu sa force dès la fin de 1978.

Entre archaïsme et modernisme

Le phénomène de l'influence politique en Iran des *'ulamâ* ou *mollah-s* (hommes de religion), constituant une sorte de parti religieux, a frappé tout le monde. Les apologètes (musulmans ou sympathisants) et tous ceux qui abordent le problème spontanément dans une optique idéaliste, comme il est de coutume lorsqu'on touche aux questions de religion (ou même d'idéologie, voir les « nouveaux philosophes »), l'attribuent volontiers, au moins partiellement, aux caractéristiques de la dogmatique chiite. Les choses sont plus complexes. Il est vrai que les bases de la doctrine chiite ont été élaborées dans les premiers siècles de l'Islam, par une tendance d'opposition acharnée à contester la légitimité du pouvoir. L'idéologie en a gardé la marque. Mais les doctrines sont toujours et partout susceptibles d'interprétations. On n'a jamais manqué de théologiens ni de théoriciens habiles à en renverser les implications sous la dictée de situations changeantes [6].

Comme l'a montré admirablement Nikki R. Keddie [7], ce sont les rapports de forces entre l'Etat et le

6. Pour l'Islam, voir Claude CAHEN, « La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses », réimprimé dans son recueil *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut français de Damas, 1977, pp. 189-207.

7. Voir surtout ses articles fondamentaux « Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism », *Comparative Studies in Society and*

corps des *'ulamâ* prééminents qui ont conditionné l'évolution vers la puissance de ces derniers en Iran et, au contraire, le déclin de leur pouvoir (qui aurait eu aussi ses bases dogmatiques) dans l'islam sunnite. La dynastie séfévide (1502-1736), qui chiitisa l'Iran, coopéra avec les *'ulamâ* chiites qu'elle dut importer des pays arabes. Leur dépendance réciproque fut théorisée. Mais l'Etat ne fit à peu près que perdre de son pouvoir par la suite, alors que les avantages consentis aux *'ulamâ* furent institutionnalisés, légitimés, et se renforcèrent. Les luttes du XVIIIe siècle accrurent la souplesse de la doctrine et l'indépendance de jugement de chaque *'âlim* (singulier de *'ulamâ*), sur des bases déjà médiévales. Leur autonomie et leur sécurité financières, assurées par les Séfévides, ne purent être ébranlées sous des gouvernements faibles qui craignaient leur opposition. Leurs chefs surent les accroître en choisissant le séjour au-delà des frontières du royaume, près des sanctuaires sacrés.

L'alliance apparemment paradoxale des religieux et des réformistes ou révolutionnaires laïques a été contractée au XIXe siècle, contre les concessions de la dynastie qadjar à l'Occident, et scellée au cours de la « révolution constitutionnelle » de 1905-1911. Les deux parties à l'alliance craignaient (déjà) la modernisation par en haut, qui ne pouvait, à leurs yeux, qu'augmenter le pouvoir autoritaire de la dynastie

History, La Haye, 4, 1962, pp. 265-295 ; « The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran », *Past and Present*, Oxford, 34, juillet 1966, pp. 70-80 et « The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran », *Studia islamica*, Paris, Maisonneuve et Larose, 29, 1969, pp. 31-53.

sous l'égide des puissances étrangères. Les religieux redoutaient surtout les conséquences pour leur pouvoir autonome des implications laïcisantes de la modernisation. Les contestataires laïques modernisateurs craignaient le renforcement du pouvoir absolu. Les uns et les autres voulaient lutter contre l'emprise des puissances à la fois étrangères et infidèles. L'alliance obtint le vote de la Constitution de 1906, compromis entre les deux tendances, qui limitait grandement le pouvoir du chah. Les religieux, choqués par l'instauration de tribunaux civils à côté des tribunaux religieux, par l'égalité interconfessionnelle et bien d'autres dispositions, étaient apaisés un moment par l'insertion d'un article selon lequel les lois ne pourraient être contraires à la Loi sacrée, ce que devrait contrôler un comité de *mujtahid* (les *'ulamâ* les plus savants)[8].

L'alliance fut rompue dans la seconde période de la révolution, la plupart des *'ulamâ* découvrant ses potentialités dangereuses. Mais certains continuèrent à participer au front révolutionnaire.

Le renforcement du pouvoir autoritaire sous les deux monarques Pahlavi, depuis 1925, a fini par ressouder l'alliance. Les nationalistes démocrates, modernisants, choqués par la politique étrangère du chah, par la vigueur des répressions et par l'insolence des profiteurs du régime, ont redécouvert, comme sous les derniers Qadjar, l'intérêt d'une alliance avec les *'ulamâ*. Ceux-ci, partageant l'indi-

8. Voir l'analyse fouillée de la Constitution dans l'article « Dustûr, IV, Iran » par Ann K. S. LAMBTON, *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd. française, tome II, 1965, pp. 665-673.

gnation générale devant les mêmes faits, y ajoutant leur crainte de l'évolution modernisante et occidentalisante, peuvent drainer les mécontentements autour de leurs personnes vénérées par les foules et de leurs chaires inviolables, un peu comme le clergé en Pologne.

Les événements de 1978 sont la suite de l'escalade initiée par l'*ayatollâh* (« signe de Dieu », titre honorifique des plus importants *mujtahid*) Khomeyni déjà en juin 1963, lorsqu'il compara publiquement le chah à Yazid, le calife omeyyade qui ordonna le meurtre de Hussein, le petit-fils du Prophète. Son emprisonnement, avec une trentaine d'autres *'ulamâ*, causa des manifestations monstres, dont les nationalistes laïques, cette fois, se désolidarisèrent. La répression fit au moins une centaine de morts.

Un gouvernement islamique ?

Comme ils l'ont fait autrefois, les *'ulamâ* peuvent lancer le mot d'ordre (crédible en vertu de ce qu'on a dit ci-dessus) de gouvernement islamique. Dans le retour à la Constitution de 1906, ils voient surtout, en plus de la limitation de l'autoritarisme du chah, cet article, jamais appliqué par le passé, qui place la législation sous leur contrôle.

Ainsi se cimente provisoirement un front contre le despotisme, qui englobe, entre autres, à l'accoutumée, ceux qui rêvent d'un autre despotisme. De même, en 1952-1954, en Egypte, les Frères musulmans, comme les communistes, réclamaient, derrière Néguib, le retour au parlementarisme avec les libéraux. Dans les deux cas, il s'agit d'abattre une autorité détestée pour revenir à un régime donnant la liberté de mobiliser pour une autre autorité. Je ne veux pas dire par là que les *'ulamâ* iraniens sont tous autoritaristes. Leurs conceptions politiques sont vraisemblablement variées et, chez beaucoup, d'un flou et d'une naïveté prononcés.

Dans la mesure où ils arrivent mal à appliquer ou à énoncer des programmes de mesures concrètes, gouvernants et dirigeants politiques ont, comme on l'a dit, recours au symbolique, annoncé, revendiqué ou mis en vigueur. L'ennuyeux pour leur image en Occident, c'est que le symbolique est archaïque. C'est là le revers de la médaille, le prix payé pour l'avantage que constitue par ailleurs l'insertion de quelques normes d'organisation sociale dans le Coran et de bien d'autres dans la Tradition.

On peut, au sein du christianisme, revendiquer un certain intégrisme minimal et révisionniste en invoquant les textes sacrés seulement pour interdire le divorce et la contraception. Des intégristes catholiques, qui, eux, ne révisent pas la tradition, vont jusqu'à vouloir le retour au latin liturgique et à la soutane. On peut, certes, s'en plaindre ! Mais, en regard, l'intégrisme musulman minimal exigerait, selon le Coran, que l'on coupe une main aux voleurs et que l'on réduise de moitié la part successorale de la femme. Si l'on recourt à la Tradition, comme le veulent les hommes de religion, il faut flageller le buveur de vin, flageller ou lapider l'adultère. C'est bien un archaïsme aussi ou plus spectaculaire que la symbolique de l'intégrisme juif, mais celle-ci est souvent inapplicable et, quand elle s'applique, ne

gênant que les membres d'une société de faibles dimensions, elle frappe moins les regards de l'observateur.

L'avenir nous fera-t-il assister à une mutation profonde de ces conditions ? Il ne le semble pas.

Certes, le mot d'ordre de gouvernement islamique peut être discrédité à l'avenir dans des secteurs plus larges de la société musulmane. Quoi qu'on en dise en pays d'islam ou ailleurs, l'islam en soi, la Tradition musulmane ou le Coran ne proposent aucune recette magique de gouvernement musulman pleinement satisfaisant ou d'organisation sociale harmonieuse. Ils se bornent à des normes sectorielles, sanctifient des types de structures politiques et sociales dépassés, au mieux les améliorant un peu, et incitent (fort utilement d'ailleurs), comme toutes les religions universalistes et quelques autres, à manier avec modération et charité les avantages du pouvoir et de la fortune.

La déception du pouvoir

Gouvernement musulman en soi ne veut rien dire. On peut déclarer islamique l'Etat qu'on dirige moyennant quelques conditions minimales aisées à remplir : proclamer la fidélité à l'Islam dans les textes constitutionnels, mettre ou remettre en vigueur légalement quelques mesures archaïques spectaculaires, se concilier — facilement (chez les sunnites) ou avec plus de difficultés éventuellement (en pays chiite) — le corps des *'ulamâ*. Mais en dehors de ce minimum, le champ est vaste. On peut

avoir affaire à des régimes différents et même diamétralement opposés. Ils peuvent s'accuser mutuellement de trahir le « vrai » Islam. Rien n'est plus facile ni plus dangereux que de manier l'accusation ancestrale : l'adversaire est un « ennemi de Dieu » *('adou Allâh)*. Ces anathèmes mutuels, incorporés souvent dans les *fatwa* (consultations) contradictoires des autorités religieuses complaisantes, ne sont pas non plus de nature à renforcer la confiance en la vertu de l'islamité proclamée d'un Etat.

Du moins, un de ces Etats ne pourrait-il être musulman « authentiquement » et introduire un supplément d'âme musulman dans le gouvernement des hommes ? Certains l'espèrent ou disent l'espérer, ardents militants révolutionnaires parce que musulmans ou musulmans parce que révolutionnaires, Européens convaincus des vices de l'Europe et espérant trouver ailleurs (pourquoi pas en Islam ?) ce qui en préserverait un avenir plus ou moins radieux.

Il est étonnant, après des dizaines de siècles d'expériences convergentes, qu'il soit encore nécessaire de rappeler une loi historique des mieux attestées. Les bonnes intentions morales, cautionnées ou non par la divinité, sont d'un faible poids pour orienter la politique pratique des Etats. Le meilleur exemple en est sans doute la faible influence de l'anarchisme non violent du Christ, pourtant constamment rappelé par des textes lus, vénérés, mémorisés, sur les orientations des pouvoirs chrétiens (et d'ailleurs de la plupart de leurs sujets). La spiritualité musulmane pourra colorer heureuse-

ment le style de pratique politique de quelques dirigeants. Il est hasardeux d'espérer plus.

L'Islam, disent ses adhérents, a cependant la supériorité sur le christianisme de demander moins à la vertu humaine, de se résigner d'avance à l'imperfection des structures nécessaires, de prescrire ou de justifier des lois répressives. Mais ainsi, peut-on répondre, il incite à attendre plus de ces structures légales. Or tout pouvoir ne peut que décevoir. Il décevra d'autant plus qu'il promettra plus, qu'il se prétendra doté plus que d'autres du pouvoir de satisfaire. Cette déception ne peut que se répercuter sur la doctrine dont il se sera fait une arme. Si la potion magique ne rend pas plus fort qu'un autre, on perdra confiance non seulement dans le druide qui l'a préparée, mais aussi dans le druidisme.

Des vagues de désaffection envers l'islam peuvent donc se répandre comme elles ont balayé la société chrétienne. C'est bien imprudemment que tant de régimes se sont proclamés musulmans.

Un état d'esprit de ce genre peut déjà se constater chez bien des gens issus de la société musulmane et qui peuvent exprimer librement leurs déceptions parce qu'ils sont à l'extérieur. Le poids de la contrainte sociale d'un piétisme moraliste étouffant est d'ailleurs un facteur important de l'émigration (non économique) hors de ces pays. Les femmes sont spécialement amères. On dira qu'elles lient à tort l'Islam en soi, l'élan du Message, à des règles oppressives particulières qui ne l'accompagnèrent que de façon contingente. C'est vrai. Mais qui donc avant elles les a liés et continue à les lier ?

Il en va ainsi à l'intérieur également, même si on ne peut aussi aisément s'exprimer. L'industrialisation, en se développant encore quelque peu, les séductions, visibles au cinéma et à la télévision, du mode de vie dans les sociétés laïcisées multiplieront vraisemblablement les contestataires, non seulement des régimes politiques et sociaux de leurs pays, mais de la religion qu'ils ont prise comme bannière si cette religion est encore invoquée pour justifier la contrainte.

Sous la pression de telles insatisfactions, il est bien possible que les hommes de religion présentent un jour de l'Islam des versions un peu plus concrètes, un peu plus modernes, un peu plus séduisantes. Il pourra alors se développer un islamisme de gauche — et non seulement un islamisme dressé contre un régime déterminé — comme il s'est développé un christianisme de gauche. Ce sera peut-être un peu tard. Certes, la fidélité à une communauté longtemps agressée, le « patriotisme » communautaire avec sa paranoïa et son narcissisme habituels, la fierté de chef de file du tiers-monde joueront encore. Mais cela ne peut durer toujours.

Pour le moment, on est un peu loin de ces perspectives d'un Islam de gauche. Il faut se contenter, au mieux, d'un islam cautionnant après coup les positions anti-américaines ou anti-occidentales d'un pouvoir en même temps qu'il exerce des pressions pour le maintien d'un ordre moral archaïque. On peut appeler cela la gauche si l'on veut. Parmi ceux qui s'opposent à eux, le chah [9] et les siens découvrent aujourd'hui (tactiquement) des « marxistes islami-

9. Mohamed Reza Chah, chassé en janvier 1979, par la révolution iranienne de 1978-1979, est mort en exil au Caire le 27 juillet 1980 (P.B.).

ques ». Ils n'ont pas tout à fait tort dans la mesure où l'idéologie implicite du tiers-monde en révolte a fait adopter ou redécouvrir les tendances contestataires du marxisme par les masses et les esprits les plus divers. Certains suivent ces tendances en les rapportant à l'Islam en soi. Ils ont tort, mais il s'agit bien de tendances universelles qui affleurèrent également, avec puissance, au sein de l'Islam médiéval. S'ils se réfèrent à l'Islam, c'est souvent, pour beaucoup, afin de pouvoir accompagner leur modernisme politique d'un archaïsme social auquel ils tiennent.

C'est une combinaison de ce genre entre modernisme révolutionnaire et archaïsme social que représente Kadhafi, seul à peu près à garder, une fois parvenu au pouvoir, la fraîcheur de la révolte militante. Les gouvernants saoudiens combinent, eux, modernisme technologique et archaïsme politique et social, comme le leur reprochent aujourd'hui leurs *'ulamâ* inquiets à droite et précisément Kadhafi à gauche. Des combinaisons de ce genre sont instables comme les alliances entre religieux et socialistes ou libéraux, du moins tant que les premiers n'auront pas fait leur *aggiornamento.* Il est probable qu'on verra se reproduire la rupture de l'alliance en Iran (entre autres) comme en 1907 [10].

Mais l'humanité ne cesse de se poser des problèmes qu'elle ne peut résoudre ou dans des termes qui les rendent insolubles. Aux déceptions renouvelées font écho des espoirs toujours renaissants. On en appellera toujours des impuretés des régimes concrets au « vrai » Islam comme au « vrai »

10. Cela a été effectivement le cas (P.B.).

marxisme. On essaiera encore longtemps de corriger les « erreurs » par le retour à l'intégralité trahie de la Tradition bénie. Il y a encore de beaux jours pour l'intégrisme musulman. Pour ses récupérations et ses contestations aussi.

CHAPITRE XI

A propos du terrorisme : l'Islam comme prétexte (1986)

Je ne crois pas inutile de donner ici la retraduction d'une interview donnée par téléphone le 9 septembre 1986 à l'hebdomadaire italien Rinascita[1]. *Je répondais à des questions du journaliste Massimo Boffa. J'en profite pour infléchir et préciser quelques formulations.*

J'aurais pu aussi, dans ce cadre, dénoncer le procédé tactique qui consiste à refuser tout dialogue avec des représentants qualifiés d'une population entière (comme les Palestiniens), en étendant à eux tous — voire à tout le peuple en question — l'étiquette de « terroristes », justifiée seulement pour certains groupes.

M.B. — Dans l'opinion publique occidentale, une identification entre pratique terroriste et idéologie

1. Publiée dans le numéro 36, le 20 septembre.

islamiste se fraie de plus en plus un chemin. Qu'y a-t-il de vrai, à votre avis, dans cette opinion ?

M.R. — Le terrorisme est une méthode de lutte qui peut avoir des manifestations et des causes diverses. Les terroristes justifient leurs actions en recourant à des idéologies de toute espèce, même contraires à ce type d'actions. Regardez, par exemple, les forces majoritaires du Sri Lanka, dont la religion bouddhique prescrit la non-violence envers toutes les créatures, et qui, néanmoins, emploient des méthodes violentes et parfois poussées jusqu'au terrorisme contre les Tamouls (dont certains groupements sont non moins terroristes). De même, quelques passages de l'Evangile, qui prêche une universelle mansuétude, ont été utilisés dans les pays chrétiens pour légitimer des violences de type plus ou moins terroriste.

Un aspect essentiel de l'idéologie des terroristes consiste à assimiler leur lutte à une guerre et, comme on sait, dans toute guerre, il y a des victimes innocentes et on accomplit des actes de terreur pour obtenir un succès. Les terroristes en concluent à la justification du meurtre de prétendus coupables et aussi d'innocents. Mais l'univers entier est estimé coupable de n'avoir pas lutté pour leur « juste cause ».

De ce point de vue, il est indéniable que certains textes sacrés musulmans peuvent être facilement interprétés dans un sens belliqueux du fait qu'ils ont surgi dans un contexte de guerre. On peut donc les invoquer pour justifier des démarches guerrières. Mais il ne faudrait pas oublier non plus le fait que de

nombreux théoriciens musulmans ont interprété ces mêmes textes dans une tonalité plus ou moins pacifique. L'ennui est que les textes se prêtent toujours à toutes sortes d'interprétations parmi lesquelles on fait un choix au gré des situations et des besoins.

Nous sommes au milieu d'une lutte des peuples du tiers-monde (parmi lesquels ceux qui sont de culture musulmane forment des composantes importantes) contre l'hégémonie des peuples « riches » et cette lutte assume des formes diverses dont la forme terroriste. Mais cette méthode est particulièrement contraire aux intérêts mêmes des masses pour qui ces terroristes sont censés lutter. En effet, le terrorisme aveugle que nous voyons en action ces jours-ci soulève contre ses auteurs l'unanimité des peuples visés, ces mêmes peuples chez qui la cause des faibles et des opprimés a souvent trouvé des alliés et peut encore en trouver.

M.B. — Le problème d'une réaction adéquate envers les actions terroristes doit tenir compte du caractère apparemment insaisissable des organisations qui sont à l'origine des attentats. A votre avis, nous trouvons-nous en face de groupuscules incontrôlables ou d'un phénomène plus structuré qui remonte à des Etats ou à des situations locales identifiables ?

M.R. — Je ne connais pas les dessous des événements. Pourtant il paraît certain que les terroristes se meuvent comme des poissons dans l'eau,



tout au moins dans certains milieux, parce qu'ils sont entourés d'un monde qui comprend leurs aspirations et qui, même s'il repousse leurs méthodes, ne peut désavouer leur mouvement et finit parfois par le soutenir.

Il me vient à l'esprit une analogie avec la vague d'attentats anarchistes au début de ce siècle, si nombreux en France et en Italie. Le rôle que tiennent aujourd'hui les populations déshéritées du tiers-monde et du monde musulman en particulier était joué alors par les masses prolétariennes d'Europe, qui peut-être n'aimaient pas les méthodes de Ravachol, mais, qui, pourtant, n'allaient pas jusqu'à les désavouer ouvertement. Comment est-on venu à bout de cette vague d'attentats ? Il se peut que leurs auteurs se soient trouvés de moins en moins comme des poissons dans l'eau, parce que le niveau de vie en Europe s'est élevé. Mais je crains que, tant que ne seront pas résolus structurellement les grands problèmes nés du déséquilibre entre peuples pauvres et peuples riches, nous assistions à la continuation des violences émanant du milieu des premiers.

CHAPITRE XII

Khomeyni et la « primauté du spirituel » (1979)

L'article reproduit ci-dessous se voulait une mise au point au milieu de ce qui me semblait constituer un flot de divagations. En tout cas, il est encore un témoin de l'atmosphère où baignait l'intelligentsia de gauche (et parfois de droite) d'Europe et d'Amérique, au moment où la révolution abattait le chah d'Iran sous le drapeau de l'Islam chiite et dans la période qui suivit immédiatement. Il fut publié dans Le Nouvel Observateur *du 19 février 1979 (n° 745, pp. 18-19).*

Au fur et à mesure que s'était développé le mouvement de révolte en Iran, en 1977 et 1978 (voir plus haut), les intellectuels de ce milieu avaient, avec de plus en plus d'intérêt, tourné leurs regards de ce côté. L'espoir, mort ou moribond depuis longtemps, en une révolution mondiale qui liquiderait l'exploitation et l'oppression de l'homme par l'homme, resurgissait timidement d'abord, puis avec plus d'assurance. Se pourrait-il que, de la façon la plus inattendue, cet espoir en vienne à s'incarner maintenant dans cet Orient musulman, jusqu'ici bien peu prometteur et, plus précisément, en ce vieil homme perdu dans un univers de pensée médiéval ?

Des intellectuels de haut vol se précipitèrent vers l'Iran en feu. Ils voulaient voir de leurs yeux, constater sur place ce processus révolutionnaire étonnant, l'étudier, le scruter. Là-bas, ils étaient pris en charge par des intellectuels iraniens amis ou amis d'amis.

Ceux-ci étaient dans l'ivresse d'une lutte qui marquait chaque jour des points. Bientôt ce serait l'ivresse du triomphe. Chaque jour apportait de nouveaux témoignages de la force mobilisatrice des slogans islamistes et du charisme de celui qui les incarnait de la façon la plus vigoureuse, l'ayatollah Khomeyni. Les foules aux mains nues affrontaient en leur nom les mitrailleuses et les fusils.

Le succès entraîne le succès. Les libéraux démocrates et les marxistes iraniens se demandaient de plus en plus s'ils ne s'étaient pas trompés, s'ils n'avaient pas eu tort de mettre de côté les expressions de la ferveur religieuse traditionnelle de leur peuple. Ayant de plus en plus de confiance dans l'efficacité des mots d'ordre religieux, ils cherchaient de plus en plus à y déchiffrer au moins une forme de leurs propres aspirations. Ils leur conféraient un sens politique et social qui correspondait à leur attente. Ils communiquaient leur nouvelle confiance à leurs visiteurs européens qui en étaient impressionnés et même éblouis et qui s'efforçaient de se familiariser au plus vite avec un climat mental qu'ils avaient profondément ignoré.

La mise en place du nouveau pouvoir, au cours du mois de février 1979 précisément, ne fit qu'accroître l'intérêt des intellectuels occidentaux et leurs voyages en Iran se multiplièrent, comme d'ailleurs le nombre des correspondants de presse sur place. Leurs relations iraniennes exultaient, grisées par leur victoire, mais aussi se trouvaient prises dans le tourbillon de lutte et de tensions qui accompagne ordinairement les lendemains de révolution. La lutte pour le pouvoir se doublait, suivant un processus des plus classiques, d'un bouillonnement d'idées divergentes ou opposées, de thèses et de contre-thèses, qui devait déboucher très vite sur des affrontements physiques dans la rue. C'est une loi.

Au sein de forces contestataires, l'éternelle lutte pour le pouvoir prend souvent pour armes les outils conceptuels forgés par la virtuosité théorique, que cette lutte les ait suscités ou qu'ils aient été déjà tout prêts pour une telle utilisation. Les amoureux de la théorisation peuvent être mus par le désir de se mettre délibérément en avant ou (plus rarement) par une propension purement intellectuelle, leurs productions sont avidement saisies par ceux qui décèlent surtout dans ce magma quelque figure de pensée ou de parole susceptible d'émouvoir les foules et de les entraîner à leur suite. Cette convergence des ambitions personnelles et des talents, voire des virtuosités, en matière d'élaboration théorique, produit normalement clivage sur clivage, scission sur scission, opposition d'options et de programmes, souvent de façon très artificielle, mais souvent aussi comme expression de tendances contradictoires également suggérées par une face ou l'autre des réalités.

A côté de Khomeyni ou avant lui, et bien plus en divergence avec l'idéologie traditionnelle, des intellectuels iraniens avaient essayé de mettre en forme une doctrine pratiquement orientée par le révolutionnarisme européen, souvent de type socialiste, mais en l'intégrant dans des formules qui retenaient,

dans des proportions inégales, la fidélité à la religion musulmane. La sincérité de leur attachement à celle-ci était aussi très inégale. Certains, machiavéliquement, voyaient surtout, dans les formes musulmanes retenues, un moyen de gagner les masses à des idées qui ne leur étaient pas familières. D'autres croyaient réellement que les idées dégagées des synthèses socialistes, néo-marxistes ou libérales de l'Europe se trouvaient impliquées, fût-ce virtuellement et dans un langage spécifique qu'il fallait apprendre à décrypter, au cœur des fondements mêmes de l'Islam ou bien peut-être (variante spécifiquement iranienne) dans ceux de l'Islam chiite. Il y avait là d'ailleurs une part de vérité, mais une part seulement.

Cependant, dès l'installation définitive du nouveau pouvoir à Téhéran, les formes qu'il revêtait, les décisions qu'il prenait suscitaient des inquiétudes chez ceux-là mêmes qui avaient le plus lutté pour lui frayer la route. Peu à peu, ils se décidaient à les communiquer à leurs amis européens. Ces derniers, d'ailleurs, étaient, eux aussi, de plus en plus ébranlés par le doute. Ils pouvaient de moins en moins s'aveugler sur les luttes pour le pouvoir au sommet et sur leurs enjeux, rien moins qu'idéaux, sur les tendances de plus en plus dangereuses pour les valeurs qu'ils chérissaient qu'on pouvait de plus en plus clairement déceler chez certains de ceux dont le capital mobilisateur ou l'emprise sur les rouages du nouvel Etat étaient les plus puissants, au tout premier chef l'ayatollah Khomeyni. Celui-ci, qui cumulait les charismes, ne fut pas long à dévoiler pleinement ses penchants pour l'archaïsme culturel le plus noir, sa propension pour les méthodes traditionnelles de gouvernement recouvertes sans trop d'honnêteté intellectuelle du vert manteau de l'Islam, son indifférence sereine aux souffrances que causaient son entêtement sénile et sa fureur vindicative. De façon encore prudente, écrivant au début de février 1979, j'évoquai Torquemada. Les doutes ne s'effacèrent que trop tôt. Le sadisme auquel servent d'alibi la conviction initiale de servir l'intérêt suprême de son peuple ou de l'humanité, encore plus fortement celle de venger Dieu ou d'envoyer ses victimes au plus vite devant le tribunal divin, était de plus en plus visible dans son univers mental confiné. Ses agents, avec sa bénédiction, mirent vite la main à la pâte, torturant à plaisir la chair enchaînée des suppliciés. Un homme de religion, le mollah Khalkhali, gagna vite à ce jeu une célébrité mondiale, digne d'éclipser la renommée séculaire du terrible Espagnol.

Mais l'espoir est long à s'éteindre. Pendant longtemps, les intellectuels iraniens, y compris les plus ouverts, les plus libéraux, gardèrent la conviction que la dynamique du processus révolutionnaire finirait par aboutir au triomphe des conceptions qui les avaient guidés lorsqu'ils l'avaient déclenché.

Les esprits de formation philosophique, même et surtout peut-être les plus éminents, sont parmi les plus exposés à la séduction des slogans théoriques qu'ils peuvent aisément étoffer de justifications magnifiques élaborées, avec des effets de profondeur éblouissants, en tirant parti de leur familiarité avec les œuvres des grands professionnels occidentaux de l'abstraction depuis Platon. Ils sont d'autant plus exposés à cette tentation qu'ils ont, professionnellement pourrait-on dire, tendance à négliger les obsta-

cles, les objections que le réel têtu place sur le chemin des constructions conceptuelles.

Un très grand penseur, Michel Foucault, dans la ligne d'une pensée radicalement contestatrice, avait investi dans la Révolution iranienne des espoirs démesurés. Les grandes insuffisances de sa connaissance de l'histoire de l'Islam lui permettaient de transfigurer les événements d'Iran, d'accepter dans une large mesure les suggestions théorisantes de ses amis iraniens, d'extrapoler en imaginant une fin de l'Histoire qui vengerait ses déceptions européennes et autres.

Observant en 1978 cette « immense poussée populaire » qui explosait, doutant à juste titre des explications et pronostics des « politiques » iraniens laïcs et libéraux, pour qui Khomeyni ne représentait qu'un épiphénomène que la chute prévue du chah permettrait d'écarter, il alla prendre des contacts en Iran même, à Téhéran et à Qom, dans les journées qui suivirent immédiatement les grandes émeutes. Evitant donc les « professionnels de la politique », il questionna passionnément et parfois longuement « des religieux, des étudiants, des intellectuels intéressés aux problèmes de l'Islam ou encore... (certains) de ces anciens guérilleros qui avaient abandonné la lutte armée en 1976 et avaient décidé de mener leur action sur un tout autre mode, à l'intérieur de la société traditionnelle ».

La plupart de ses interlocuteurs, ainsi choisis, lui parlèrent non pas de « révolution », mais de « gouvernement islamique ». Qu'est-ce que cela signifiait ? Avec bonne volonté, Foucault accueillait et répercutait les explications que lui donnaient des interprètes libéraux, comme l'ayatollah Shariat Madari (voir son article « A quoi rêvent les Iraniens ? » dans Le Nouvel Observateur *du 16 octobre 1978). Déjà au départ, disait-il, « un fait doit être clair : par " gouvernement islamique " personne en Iran n'entend un régime politique dans lequel le clergé jouerait un rôle de direction ou d'encadrement ». Apparemment Foucault n'avait pas entendu parler de la théorie lancée par Khomeyni depuis déjà trente-quatre ans au moins, celle de la* velâyat-e faqîh *(en arabe* wilâyat al-faqîh*), c'est-à-dire de la capacité du clerc à gouverner.*

Il faut le reconnaître, Foucault accueillit avec quelque scepticisme les « formules de tout et de nulle part » qu'on lui proposa comme sens profond du terme « gouvernement islamique » : respect du fruit du travail de chacun, des libertés individuelles, de l'égalité des sexes, etc. On lui expliqua que c'étaient là des idées proposées au départ par le Coran (représentation mythique mais fortement intériorisée que les islamisants ont entendue mille fois), dont l'Occident aurait perdu le sens, mais dont « l'Islam, lui, saura préserver la valeur et l'efficacité ».

Foucault se sentait embarrassé pour parler du gouvernement islamique comme « idée » ou même comme « idéal ». Mais ce mot d'ordre lui semblait traduire une « volonté politique » qui l'impressionnait. Il s'agissait, selon lui, d'une part, d'un effort pour donner à des structures traditionnelles de la société islamique (telle qu'elle se présentait alors en Iran) un rôle permanent dans la vie politique. On lui avait donné l'exemple d'associations populaires formées spontanément sous la conduite de religieux, qui avaient pris, d'elles-mêmes, des initiatives sociales, comme la reconstruction d'une ville détruite par un

tremblement de terre. D'autre part, et dans un autre sens, il décelait, sous l'inspiration d'Ali Shariati[1]*, un mouvement pour introduire dans le politique une dimension spirituelle : « Faire que cette vie politique ne soit pas, comme toujours, l'obstacle de la spiritualité, mais son réceptacle, son occasion, son ferment. »*

Les tendances que décelait Foucault existaient indubitablement au cœur du mouvement révolutionnaire iranien de l'époque. Avec un retour de prudence, il se demandait si cette « volonté politique » était assez forte pour, d'une part, empêcher l'instauration d'un régime de compromis, plutôt conservateur, parlementaire et partiellement laïque, sous l'égide du chah maintenu, d'autre part, s'enraciner comme donnée permanente de la vie politique en Iran.

Peu de temps s'écoula avant qu'une réponse positive soit donnée à la première question du philosophe français. Il dut en être fort heureux. Mais le cours des événements rendit de plus en plus

1. Sur Ali Shariati (1933-1977), voir les indications condensées de Yann RICHARD, *Le Chiisme en Iran,* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1980, pp. 110 *sq.*, et *L'Islam chiite, croyances et idéologies,* Paris, Fayard, 1991. On dispose en français de morceaux choisis de ses œuvres : Ali SHARIATI, *Histoire et Destinée,* textes choisis et traduits du persan par F. HAMÈD, et N. YAVARI D'HELLENCOURT, présentation de Jacques BERQUE, Paris, Sindbad, 1982. Le choix peut être discuté et celui des traducteurs privilégie forcément certains aspects de la pensée de Shariati dont le succès a été dû peut-être à l'emploi d'un langage ultra-moderne (influence de Sartre, Fanon, etc.) pour appeler à un sursaut des valeurs islamiques devenues « nationales ». La présentation initiale de J. BERQUE corrige en partie la façon dont les notes et courts commentaires des traducteurs comprennent les idées de l'auteur.

douteuse une réponse affirmative à la seconde question. Du moins si par enracinement Foucault voulait signifier l'introduction de mesures politiques et sociales satisfaisantes pour un idéal humaniste sous l'effet de la « spiritualité politique » en question.

De multiples cas de spiritualité politique ont existé. Tous ont fini, très vite, en général, par subordonner les idéaux terrestres posés au départ comme découlant de l'orientation spirituelle ou idéale aux lois éternelles de la politique, c'est-à-dire de la lutte pour le pouvoir. C'est ce que je voulais répondre à Foucault, déjà plus ou moins implicitement au cours de l'article du Monde *reproduit ci-dessus (chapitre x), puis de façon un peu plus précise et spécifique dans l'article du* Nouvel Observateur *qu'on pourra lire plus loin. Foucault en fut bien moins impressionné, fort naturellement, que par les événements d'Iran qui mettaient à mal, de plus en plus nettement, ses espoirs. En avril 1979, il se décidait à écrire au chef du gouvernement iranien d'alors, Mahdi Bazargan. Sa « lettre ouverte » fut publiée dans* Le Nouvel Observateur *du samedi 14 avril.*

Le philosophe s'y plaignait à juste titre des procès sommaires et des exécutions hâtives qui se multipliaient dans l'Iran révolutionnaire, proclamé République islamique le 2 avril à la suite d'un référendum-plébiscite. Il rappelait à Bazargan ses conversations avec lui à Qom au mois de septembre 1978. Bazargan avait expliqué alors à Foucault que la poussée vers un gouvernement islamique en Iran donnait aux droits fondamentaux de l'homme une garantie réelle.

Le malheureux Mahdi Bazargan ne pouvait qu'acquiescer aux plaintes et aux inquiétudes de

Michel Foucault. Mais, malgré sa fonction de président du gouvernement, il était à peu près totalement impuissant à corriger les errements et les atrocités dont son pays était le théâtre.

La « spiritualité politique », qui avait inspiré le mouvement révolutionnaire, recouvrant les motifs plus matériels d'insatisfaction et de révolte, avait très tôt montré qu'elle ne recelait aucunement l'efficacité dans le sens humaniste dont, fort naïvement, Foucault comme Bazargan la créditaient. On peut mobiliser des masses humaines avec des idées. Mais ceux qui guident, orientent, canalisent ou entravent les voies prises par cette mobilisation sont des hommes, ne peuvent être que des hommes. Ceux qui semblent aux yeux des masses incarner le mieux cette idée revendicatrice ou restauratrice sont ceux qui, dans un premier temps au moins, acquièrent le plus de pouvoir. Tant pis s'ils en usent mal, tant pis s'ils sont des sots, des ignorants, des égarés, des sadiques. Tant pis s'ils sont des Torquemada, tant pis s'ils sont des Khomeyni.

Tout lendemain de révolution favorise l'instauration d'un double pouvoir. D'une part, des institutions encadrant la vie quotidienne du peuple continuent à fonctionner sur les lignes anciennes ou sont réformées ou de nouvelles se mettent en place. D'autre part, les hommes et les structures qui ont dirigé le mouvement continuent à bénéficier d'un charisme qui reste longtemps actif. On ne peut, avant quelque temps au moins, les rejeter tout simplement dans l'ombre. Assez souvent même, comme dans le cas de l'Iran, leur influence se perpétue longtemps. Le charisme religieux se révèle alors plus efficace de beaucoup que tous les types de charismes laïques[2].

Comme il arrive dans beaucoup de situations semblables, un bouillonnement intense agitait les profondeurs de la société iranienne. Les individus et les groupements pullulaient qui formulaient des interprétations différentes de la Révolution et envisageaient, proposaient, préconisaient, en conséquence, des voies divergentes pour la prolonger. Comme il est de règle, un clivage opposait les partisans du « tout est maintenant possible », ceux qui exigeaient des mesures radicales dans le sens des objectifs proclamés lors de la croissance du mouvement, et ceux qui objectaient les nécessités imposées par la réalité internationale et nationale, économique et politique. Comme de coutume aussi, un autre clivage, pas exactement sur les mêmes lignes, opposait ceux qui invoquaient les limites d'une morale humaniste ou/et religieuse à ceux qui en faisaient fi pour aller jusqu'au bout dans la persécution, la répression et le massacre de l'ennemi d'hier, que ce

2. Max WEBER, qui a poussé le plus loin l'analyse du pouvoir du charisme et qui insiste sur sa « force révolutionnaire spécifiquement créatrice dans l'Histoire », montre bien aussi sa particulière instabilité et en étudie les modes. Du fait que, sous ses multiples formes, le charisme met au premier plan des dirigeants « naturels » en cas de détresse « psychique, physique, économique, éthique, religieuse, politique », qui ne sont « ni des fonctionnaires en fonction ni les détenteurs d'une " profession " (au sens actuel de ce mot) dont ils ont fait l'apprentissage comme savoir spécialisé et qu'ils exercent contre rémunération, mais des porteurs de dons spécifiques du corps et de l'esprit, dons considérés comme surnaturels (au sens de non accessibles à tout un chacun) » (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 5[e] éd., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972, p. 654), il est clair que le charisme de caractère religieux est le mieux à même de garantir la perpétuation de ces dons « surnaturels ».

soit par un simple sentiment de haine et de vengeance, par intérêt personnel ou en vertu d'un calcul rationnel : « Il n'y a que les morts qui ne reviennent pas », « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté ».

Des comités révolutionnaires s'étaient constitués dans tout l'Iran, exigeaient, ordonnaient, réprimaient. Mais la spontanéité des masses n'est jamais qu'une spontanéité guidée. Une révolte faite au nom de la religion donne automatiquement une autorité spéciale aux cadres religieux. Quoi qu'aient dit les idéologues et leurs amis crédules de « l'Occident stupide », les cadres religieux iraniens étaient en majorité conservateurs, voire rétrogrades.

*Et surtout Khomeyni les appuyait. Bien plus puissant que le Conseil des ministres était le Conseil de la Révolution, dont la composition ne fut jamais officiellement révélée, en principe par mesure de sécurité. Ce dernier organisme siégeait à Qom sous la présidence de Khomeyni. Le vieil ayatollah, dont les directives inspiraient ce Conseil, et les organismes révolutionnaires de base, les Comités islamiques, les Gardiens de la Révolution, était de plus en plus désigné comme « l'*imâm *». Le mot a de multiples sens et peut désigner par exemple l'humble fidèle qui, en avant des autres (la racine arabe exprime l'idée de position antérieure), dirige les gestes de la prière musulmane pluriquotidienne. Mais, en terre chiite, on pense irrésistiblement au descendant du Prophète qui exerce de droit la fonction de chef mystique de la communauté. Pour la branche chiite des duodécimains* (ithnâ 'ashariyya) *qui domine l'Iran, le douzième de cette lignée a disparu mystérieusement vers la fin de notre* IX*e siècle. Mort ou simplement absent et surnaturellement « occulté », il doit reparaître à la fin des temps, pour ramener sur la terre gorgée d'iniquités la période radieuse de l'âge d'or à la veille du Jugement dernier. L'équivoque entretenue autour du statut de Khomeyni, promu autrefois ayatollah par ses pairs par faveur, pour le mettre à l'abri du courroux du chah, permettait aux masses de lui attribuer les pouvoirs merveilleux du mythique Sauveur.*

*Aussi ses proclamations publiques, tranchant les problèmes débattus par les multiples autorités spirituelles et temporelles, emportaient-elles la décision. Elles pesaient en général dans le sens de la sévérité, de la cruauté, de l'archaïsme. En mars 1979, Bazargan avait réussi à obtenir de l'*imâm *la suspension de tous les procès et exécutions sommaires. Mais cette pause dura fort peu de temps et tout cela reprit de plus belle en avril, après le référendum.*

Les femmes, contraintes au voile de type iranien (tchador), à la subordination et à la ségrégation, purent de moins en moins renouveler leur manifestation de mars à Téhéran. Khomeyni, qui avait quelque peu dissimulé ses tendances devant les journalistes occidentaux avant la prise du pouvoir, couvrait du manteau sacré de l'Islam les options les plus archaïques des mœurs traditionnelles. Il était vain de lui opposer des textes ou des traditions moins contraignants. Ses contradicteurs, fussent-ils ses pairs dans l'appareil religieux, furent de plus en plus réduits au silence et à la retraite. C'était déjà beaucoup que la nécessité de conserver son prestige au corps clérical leur évitât les supplices et la mort.

L'intolérance du vieux mollah utilisait les textes sacrés en se gardant d'en donner une interprétation libérale toujours possible et en dénonçant celles de ces

interprétations qui avaient eu la faveur des époques précédentes. Traditionnellement, chrétiens et juifs (à l'exclusion des militants sionistes) étaient admis à certains droits et à une « protection » comme citoyens de seconde zone. Mais les adhérents de la religion universaliste, novatrice, œcuménique et syncrétiste des Bahâ'i-s, *déjà discriminés à l'époque du chah, étaient atrocement persécutés. On trouvait à cette persécution des arguments de type anti-impérialiste : liens de certains* Bahâ'i-s, *hommes d'affaires prospères avec le business occidental, tombeau du fondateur mort en 1892, que le hasard des péripéties politiques avait situé en terre d'Israël. Cela suffisait à emporter la conviction de bien des zélotes de l'extrême gauche occidentale.*

*De façon providentielle pour l'*imâm, *les minorités ethniques qui énonçaient des revendications plus ou moins autonomistes adhéraient en général au sunnisme, l'autre branche de l'Islam. Cela permettait d'identifier, patriotiquement, le maintien par les armes de l'hégémonie de l'ethnie iranienne de langue persane avec la cause du « vrai Islam », c'est-à-dire du chiisme.*

Revenons-en à la lettre ouverte révélatrice adressée par Michel Foucault à Mahdi Bazargan six mois avant que celui-ci ne soit en définitive contraint d'offrir la démission de son gouvernement, « couteau sans lame » comme il disait lui-même. Le philosophe français se refusait à désespérer du pari dont l'homme politique iranien, l'année précédente, lui avait communiqué la teneur. « L'Islam, dans son épaisseur historique, dans son dynamisme d'aujourd'hui, était capable d'affronter, sur ce point des droits (de l'homme), le redoutable pari que le socialisme n'avait pas mieux tenu — c'est le moins qu'on puisse dire — que le capitalisme. » Foucault ajoutait : « Impossible, disent aujourd'hui certains qui estiment en savoir long sur les sociétés islamiques ou sur la nature de toute religion. Je serai beaucoup plus modeste qu'eux, ne voyant pas au nom de quelle universalité on empêcherait les musulmans de chercher leur avenir dans un Islam dont ils auront à former, de leurs mains, le visage nouveau. Dans l'expression " gouvernement islamique ", pourquoi jeter d'emblée la suspicion sur l'adjectif " islamique " ? Le mot " gouvernement " suffit, à lui seul, à éveiller la vigilance. »

En effet. Mais la « modestie » du philosophe, si confiant pourtant dans la valeur de son raisonnement, n'est pas la même que celle du spécialiste des faits, historien, anthropologue ou sociologue. Un philosophe ne doit exclure aucune possibilité. Quelque facteur inconnu jusqu'ici pourrait faire qu'une fois vous mettiez de l'eau sur un feu intense et qu'elle se refuse à bouillir. Mais l'homme ou la femme de la rue, tout comme le physicien, feront fond plutôt sur une expérience multipliée des milliards de fois et sur une analyse savante des facteurs de la transformation du liquide en vapeur.

Dans la mesure où je suis visé par le texte de Foucault, je répondrai que, si je jetais la suspicion sur l'adjectif « islamique », c'était la même que sur tout adjectif dénotant le rattachement à quelque doctrine idéale que ce soit, religieuse ou laïque. Si le mot « gouvernement » doit, à lui seul, exposait-il justement, éveiller la vigilance, il avait encore raison de dire qu' « aucun adjectif — démocratique, socialiste, libéral, populaire — ne le libère de ses obligations ».

Mais, si rien ne permettait de penser que l'adjectif « islamique » avait moins de valeur libératrice qu'un autre, rien ne démontrait non plus qu'il en avait plus. Pourquoi donc Foucault n'ajoutait-il pas des adjectifs comme « chrétien », « bouddhiste », « judaïque », « islamique », etc. — bref, des adjectifs « spirituels » — à ceux qu'il énumérait ? Supposait-il que ces qualifications pouvaient seulement viser une structure gouvernementale à jamais inaccessible aux habituelles dérives du pouvoir ?

Un gouvernement qui se proclame, de façon militante, chrétien, bouddhiste, judaïque, islamique, etc., relève bien d'une « spiritualité politique », expression que Foucault, cette fois, se garde de reprendre. C'est bien Foucault qui suppose implicitement que de telles qualifications rendent les Etats auxquels elles s'appliquent magiquement susceptibles de remplir avec fidélité les obligations auxquelles la doctrine qu'ils vénèrent devrait les engager.

Ce n'est pas nous qui avons écarté, sous l'effet de quelque propension antimusulmane cachée, un gouvernement islamique des quelques possibilités (minces en réalité) offertes à d'autres gouvernements prétendument « spirituels » de remplir au moins quelques-unes de ces obligations. Il y a là peut-être un clin d'œil un peu démagogique et complaisant aux Etats musulmans, à une époque où l'auréole de la Révolution algérienne marquait d'une teinture de sacré tous ceux-ci dans l'extrême gauche.

Les sarcasmes du philosophe sur la science de ses contradicteurs et leur immodestie vaniteuse ne peuvent masquer un fait fort clair. Il ne faut pas une grande familiarité avec, sinon l'essence de la religion (« la nature de toute religion », suivant la formulation très essentialiste de Foucault), du moins avec l'analyse sociologique des faits religieux, avec l'histoire des religions et même avec l'histoire de l'Islam, pour comprendre que toutes ces « spiritualités politiques » n'échappent que rarement aux lois habituelles de la lutte politique.

Foucault, penseur génial et pénétrant par bien des côtés, se soumettait, poussé par ses passions politiques, à la conception banale, vulgaire du spirituel, rendue tabou par des millénaires de respect conditionné. C'est qu'il avait de tout autres sujets d'intérêt et répugnait à mettre en cause les fondements de son fidéisme contestataire. C'est pour cette raison aussi, je pense, qu'il aboutissait ailleurs à diluer la notion de pouvoir, à miner le concept de pouvoir politique en le noyant dans une constellation d'autres pouvoirs, de micro-pouvoirs, bien éloignés des moyens extrêmement efficaces dont dispose le pouvoir politique.

Quelques mois plus tard, l'Histoire avait tranché. Il était de plus en plus difficile de trouver des gens convaincus que la Révolution iranienne avait supprimé ou était en voie de supprimer les virtualités oppressives du pouvoir politique, de réaliser une société idéale, harmonieuse et humaine.

On a même été sans doute trop loin dans le scepticisme à son égard. Khomeyni mourra un jour [écrit vers 1988 — il est mort le 3 juin 1989] et son influence néfaste en sera au moins affaiblie. Les luttes pour le pouvoir, au sein même du corps clérical des mollahs et au-delà, très visibles maintenant, finiront par porter au sommet des personnalités qui ne risqueront pas beaucoup d'être plus irrationnelles et barbares que ce personnage. Surtout, les forces profondes de la société civile iranienne imposeront un

jour, tôt ou tard, de tenir bien plus compte de leurs aspirations que des formes oppressives prises par une tradition figée. Et ces aspirations se sont enrichies, pendant la période européanisante, d'exigences profondes, humaines, oubliées au temps où dominait la résignation. Elles sont toujours vivantes. Ce n'est ni dans le Coran ni dans la Sunna, *quoi qu'on en pense, que Khomeyni a trouvé l'inspiration pour organiser des élections et faire adopter une Constitution. Il était, malgré tout, conscient qu'une apparence au moins de représentativité était devenue une exigence de la conscience populaire.*

Sous son régime même, les pressions puissantes de la réalité profonde ont poussé sur des points limités à adopter des mesures raisonnables. Certains des mollahs, placés à des postes responsables, ont acquis des compétences techniques et ne se sont pas mal tirés de leur gestion. On est, certes, très loin des espoirs démesurés de Foucault, de Bazargan et des Iraniens orientés vers la liberté et le progrès. Les catastrophes humaines ont été considérables. Le vieil ayatollah a sacrifié des millions d'Iraniens, jeunes surtout, dans une guerre qu'il n'a pas voulue, mais aussi qu'il se refuse à terminer [la guerre avec l'Irak, arrêtée en juillet 1988]. Qu'en conclure sinon que l'Histoire continue, quels que soient les drapeaux idéaux brandis par les gouvernants ?

Il faut dire enfin que tout un secteur de l'opinion mondiale n'a pas perdu foi dans les vertus de la Révolution islamique. Il s'agit de millions de musulmans, sunnites et chiites, peu émus par les informations désagréables répandues sur l'Iran islamique. Qui diffuse ces informations, sinon les journaux, les agences de presse, les moyens de diffusion de masse

contrôlés par les Occidentaux, le monde développé, riche et puissant, envers lequel se dirige leur ressentiment de pauvres et d'humiliés ? Pourquoi leur prêter foi, pourquoi ne pas préférer la propagande qui vient de Téhéran, pourquoi ne pas croire que les victimes sur lesquelles pleure l'Occident sont des conspirateurs, des nantis d'hier furieux de leur dépossession, des êtres pervers et malfaisants qui s'opposent à l'instauration d'un nouveau monde de lumière, bref des ennemis de Dieu ?

Ceux qui, comme l'auteur de ces lignes, ont refusé pendant si longtemps de croire aux informations données sur les crimes commis au nom du socialisme triomphant dans l'ancien empire des tsars, sur les drames humains terribles entraînés par la Révolution soviétique, auraient mauvaise grâce à s'indigner de l'incrédulité des masses musulmanes devant toutes les taches qu'on leur demande de considérer sur le soleil radieux de leur espoir.

Michel Foucault n'est pas méprisable pour ne pas avoir voulu désespérer les bidonvilles et les campagnes affamés du monde musulman, pour ne pas avoir voulu en désespérer ni même désespérer de la valeur mondiale de leurs espoirs. Son immense talent philosophique l'y aidait. Pour moi, j'ai toujours cru trouver plus de lucidité chez les chansonniers que chez les philosophes. La conclusion, je la découvrirais plutôt dans deux vers du bon communard Eugène Pottier, pénétré par ailleurs d'une confiance aveugle dans la capacité des mouvements de masse soi-disant spontanés à traduire leurs idéaux dans la réalité :

Il n'est pas de Sauveur suprême,
Ni Dieu ni César ni tribun.

Les millions d'hommes et de femmes épris de justice qui ont chanté ces vers ont beau avoir plutôt cédé à la confiance injustifiée qu'exprimait le contexte, c'était bien là le fond du problème. J'en vois beaucoup qui commencent à comprendre que le mollah, fût-il pénétré de sublimes, de divines pensées, s'il entre dans le jeu politique, n'est jamais qu'un cas particulier du tribun[3].

Jacques Julliard a tiré parti intelligemment des événements d'Iran pour réexaminer les idées reçues dans la gauche européenne[4]. Avec hardiesse, il remet en question une base de jugement héritée de nos vénérables ancêtres intellectuels : la religion est

3. La Révolution iranienne a déjà fait l'objet d'une littérature considérable qui en traite de multiples points de vue. Je me contenterai de citer ici quelques traductions françaises qui donnent quelque idée (on ne peut dire plus) des textes de KHOMEYNI : *Pensées politiques de l'ayatollah Khomeyni*, présentation thématique, traduction et présentation de Y. A. HENRY, Paris, Association pour la diffusion de la pensée française, 1980 ; Ayatollah KHOMEYNI, *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux*, textes choisis et traduits par J.-M. XAVIÈRE, Paris, Editions libres-Hallier, 1979 ; Ayatollah Seyyed Ruhollah KHOMEYNI, *Pour un gouvernement islamique*, trad. M. KOTOBI et M. SIMON, Paris, Fayolle, 1979. Les analyses les plus compétentes et les plus approfondies me semblent être contenues dans le livre de Nikki R. KEDDIE, *Roots of Revolution. An Interpretive History of Modern Iran*, avec un chapitre de Yann RICHARD, New Haven et Londres, Yale University Press, 1981. Rappelons avant tout le livre de Yann RICHARD cité ci-dessus (n. 1).

4. Dans *Le Nouvel Observateur*, n° 738, 30 décembre 1978.

organiquement liée à l'obscurantisme et à l'oppression. Rien de bon n'en peut sortir. S'en affranchir, c'est « tirer l'esprit du cachot », comme versifiait le bon communard Pottier. C'est au moins un premier pas vers la libération totale. Quelle ironie que le dépassement de cette conception simpliste (pour le moins) se fasse sous l'influence des plus archaïques des hommes de religion, les mollahs iraniens et les popes orthodoxes, au message relayé, il est vrai, par le génial Soljenitsyne !

Faut-il donc inverser Voltaire comme Marx inversait Hegel ? Est-ce la religion qui libère et la philosophie qui opprime ? Julliard ne le pense pas et il a raison. Les choses sont plus complexes. Je voudrais tout juste suggérer ici quelques lignes de réflexion qu'inspire une certaine familiarité avec l'histoire des idéologies d'Orient et d'Occident.

Ni la philosophie ni la religion ne sont en cause. Le contenu de l'idéologie ne joue pas forcément un rôle capital dans les mouvements qu'elle appuie de son autorité. Le christianisme prêchait au départ la soumission à César et le marxisme la révolte contre toute oppression. Cela n'a pas empêché des révoltes radicales, comme celle des anabaptistes, de se légitimer par les Ecritures chrétiennes ni le marxisme de canoniser la soumission à des oppressions renouvelées. L'habileté des théoriciens religieux et laïques est immense pour interpréter un principe apparemment très clair de façons infiniment variées, éventuellement contraires à son sens évident.

La révolte est première, elle est (jusqu'ici) éternelle, comme semble éternelle la volonté d'établir (voire de vivre) un ordre stable, forcément (jus-

qu'ici) inégalitaire. De même est constante la nécessité de justifier l'une et l'autre. La protestation contre une situation défavorisée tout comme l'autorité qui veut la désarmer et la réprimer sont toujours à la recherche d'une niche idéologique légitimatrice. Religions, philosophies, sectes, écoles, partis et mêmes vagues tendances à peine conscientes, tout peut servir à atteindre cet objectif. Simplement, à certains moments, dans certaines circonstances, les uns sont plus aptes que d'autres à fournir les légitimations escomptées.

Quelques catégories et quelques exemples suffiront ici. Contre une idéologie dont se sert le pouvoir, on peut mobiliser au nom d'une idéologie antérieure, rivale vaincue mais restée rivale. Les victoires idéologiques ne sont pas toujours totales ni irréversibles. La consolidation dépend de bien des choses : les institutions établies par le nouveau pouvoir ou le pouvoir renouvelé, la profondeur de la pénétration dans les différentes couches sociales ou nationales, les transformations structurelles accomplies, sans négliger, loin de là, la conjoncture, les circonstances.

Peu après le triomphe, il y a souvent hésitation. Le christianisme, vainqueur dans l'Empire romain après Constantin, était encore mal affermi une quarantaine d'années plus tard. La réaction païenne de Julien, fondée sur les élites, n'entraîna ni forte résistance ni enthousiasme mobilisateur. Mais il fallut des siècles et beaucoup d'habileté pour christianiser superficiellement les masses paysannes (*paganus*, « païen », signifie « paysan ») restées passives.

Les contestations s'investissent aussitôt dans les

nouvelles tendances chrétiennes qui bataillent entre elles avec férocité. Les dernières élites païennes en sont réduites à déplorer le triomphe de ceux qu'elles appellent amèrement les prépondérants.

Trois siècles plus tard, les Berbères, qui ont résisté avec acharnement à l'Islam arabe, ne tardent pas à investir leur protestation en des « hérésies » musulmanes contestataires. Après la même victoire arabe en Iran, les Iraniens suivent les voies divergentes de l'idéologie zoroastrienne vaincue, des « hérésies » musulmanes plus ou moins pénétrées de relents zoroastriens ou de ceux d'idéologies autrefois persécutées par l'Etat zoroastrien abattu, le manichéisme ou le communisme mazdakite, ou encore ils combattent sous le drapeau de tendances purement musulmanes (et arabes d'origine) comme le chiisme et d'autres.

En Union soviétique, l'idéologie victorieuse impliquait la transformation radicale de la société. La société a été transformée et l'idéologie d'Etat en a pénétré tous les secteurs. Mais les insatisfactions, à côté d'autres exutoires idéologiques, ont trouvé à s'investir dans l'orthodoxie russe vaincue, qui paraissait moribonde après l'effondrement de ses bases politiques et sociales, après la dénonciation persuasive et largement justifiée des tares qu'elle avait sacralisées.

Un recours est toujours disponible. C'est celui des tendances idéologiques spontanées, inorganisées, éternelles malgré des éclipses plus ou moins longues. Ainsi les nationalismes, ainsi un égalitarisme toujours prêt à refleurir après les périodes de résignation à la hiérarchie nécessaire. L'aspiration religieuse paraît aussi une tendance à peu près

universelle. Elle peut déboucher, il est vrai, sur l'indifférence à l'ordre social dans la quête du salut individuel ou de l'extase mystique. Mais elle sert souvent à encadrer un mouvement organisé, souvent violent, de protestation nationale ou sociale.

L'idéologie mobilisatrice peut être autochtone ou chercher la caution de « prophètes » étrangers. Il ne faut pas minimiser le rôle des intellectuels, avec leurs préoccupations et leurs intérêts propres. Il y a toujours toute une couche d'intellectuels (en général pas les plus savants ni les plus profonds, ni surtout les plus désintéressés) à la recherche d'un rôle éminent (fût-il douloureux) de guides, défenseurs ou oppresseurs du peuple, souvent les deux à la fois ou successivement.

En particulier, les « mouvements idéologiques » (j'ai essayé ailleurs de préciser un peu cette catégorie), surtout quand ils ont conquis le pouvoir, ressemblent aux partis attrape-tout (*catch all*). Sous le voile d'une unité factice, des variantes contradictoires de leur idéologie subsistent ou se développent. Les dirigeants ne parviennent jamais à imposer totalement à tous les « fidèles » leur interprétation de la commune doctrine. Les tendances se cristallisent et souvent s'organisent. Elles peuvent aller jusqu'à pousser à la révolte contre leur *establishment* au nom de la fidélité aux valeurs mêmes que celui-ci exalte. Cela s'est souvent vu, dans le christianisme, l'Islam et ailleurs.

Partout l'Islam, sunnite ou chiite, est à nouveau apte au maximum, après l'échec patent d'autres courants idéologiques, à servir de drapeau et de « fond de doctrine » (comme on dit le fond d'un tableau ou le fond de l'air) à ceux qui veulent

traduire (traduction, trahison !) des aspirations très répandues. On peut trouver dans les innombrables préceptes que contiennent ses textes plus ou moins sacrés (aussi bien que dans les textes chrétiens, juifs ou autres) de quoi justifier la protestation sociale. Les humiliations d'une situation de dépendance nationale attachent à l'identité confessionnelle ancestrale, ennemie historique des maîtres actuels du jeu. L'adhésion fervente des masses n'a été (encore ?) que peu entamée, Dieu n'est pas mort, les machines ne l'ont pas tué. L'Islam, sans beaucoup de prescriptions politiques et sociales concrètement utilisables, s'est toujours proclamé, à la différence du christianisme, apte à instaurer par lui-même des institutions équitables, et non à prêcher seulement la moralisation de rouages et d'hommes iniques ou indifférents. On l'en crédite encore très largement.

La doctrine est loin de suffire, mais elle peut aider. Le chiisme a été le plus souvent minoritaire, donc persécuté et contestataire. Ses mythes fondateurs exaltent la résistance à l'oppression et à la raison d'Etat.

Les élites et les masses iraniennes étaient révoltées par l'autoritarisme arbitraire du chah, la répression d'une police omniprésente et cruelle, une modernisation imposée d'en haut avec un cortège de corruption, d'injustices et de misères. Il n'y avait pas de chef charismatique laïque disponible. D'ailleurs, toujours, les héros laïques pâlissent devant les guides religieux qui peuvent ajouter la sainteté aux charismes ordinaires. A la différence des oulémas sunnites, les mollahs chiites, aussi proches du peuple à la base, constituent une force autonome, une

« Eglise » que ses richesses propres rendent indépendante de l'Etat, pour le soutenir ou pour l'attaquer[5]. D'où le succès de Khomeyni, chef irréconciliable et sacré, au sommet d'une hiérarchie puissante, riche et intouchable, pour un peuple qui ne voulait plus de réconciliation.

Il n'y a ni invraisemblance ni scandale à des mobilisations révolutionnaires au nom d'une religion. Elles peuvent réussir mieux que d'autres. Mais il faut être vigilant devant leurs victoires, garder l'esprit critique envers les propagandes des intellectuels du dedans et les crédulités de ceux du dehors. Une tendance révolutionnaire peut fort bien continuer à se manifester sous le drapeau de l'Islam. Mais que de facilités supérieures à ceux qui veulent en couvrir une option conservatrice et réactionnaire ! Les religions ne sont pas dangereuses parce qu'elles prêchent la croyance en Dieu mais parce qu'elles ne disposent d'autre remède que l'exhortation morale aux maux inhérents à la société. Plus elles croient disposer de tels remèdes et plus elles sacraliseront le *statu quo* social qui convient le plus souvent à leurs cadres. Au pouvoir, elles succombent à la tentation d'imposer, au nom de la réforme morale, un ordre du même nom.

Khomeyni n'a pas les recettes nécessaires, même illusoires, pour être Robespierre ou Lénine. Ce n'étaient pas des archevêques. Il pourrait être Savo-

5. Voir l'esquisse d'un des meilleurs analystes français de la société iranienne contemporaine, Paul VIEILLE, dans l'intéressante table ronde sur la révolte de l'Iran enregistrée dans la revue *Peuples méditerranéens,* n° 5, oct.-déc. 1978, pp. 123 *sqq.* Voir aussi son livre *La Féodalité de l'Etat en Iran,* Anthropos, 1975.

narole ou, si le pouvoir lui inspire quelques idées politiques pratiques, Calvin ou Cromwell. Souhaitons au peuple iranien qu'il ne se révèle pas un Dupanloup tendant au Torquemada !

Appendice bibliographique

Je n'ai pas cherché à donner des indications bibliographiques un tant soit peu exhaustives dans le cours de ce livre, non plus que dans celui qui l'accompagne. La gestation de ces ouvrages a été fort longue et, entre-temps, les publications sur les sujets dont j'ai traité, déjà surabondantes, ont pris des dimensions diluviales. J'en ai pris connaissance dans une mesure humainement praticable, c'est-à-dire limitée. Mes appréciations sont souvent plus ou moins critiques. L'expression de mes critiques plus ou moins étendues, plus ou moins profondes, presque toujours nuancées, demanderait beaucoup de place. Je me bornerai ici à indiquer quelques références récentes sur ce qui attire le plus l'attention de tous dans la phase historique que nous traversons. Je veux parler évidemment de ce phénomène massif pour lequel les auteurs préfèrent, suivant leurs tendances, leur caractérologie ou leur contexte culturel, les étiquettes d' « intégrisme », « fondamentalisme », « islamisme », « Islam politique », « Islam radical », etc. A la différence de beaucoup de ces auteurs, je n'attache pas une importance capitale à la question et emploie parfois l'une ou l'autre. J'ai expliqué ailleurs les inconvénients du terme « islamisme » qui semble tendre à prévaloir ces derniers temps, en tout premier lieu les risques de confusion avec « Islam », les deux mots se trouvant donnés comme synonymes dans nombre de textes et de dictionnaires.

Tous ces auteurs, en tout cas, apportent beaucoup sur les mouvements récents de ce type, leur structure, leurs théorisations, leur audience. Les enquêtes qu'ils ont menées parmi les

adhérents et les sympathisants comme au sein des masses qui en sont le milieu et la cible, les études qu'ils ont poursuivies sur leurs publications sont souvent très remarquables et méritent la plus grande attention. J'y renvoie donc. Je m'en suis tenu à des analyses d'un niveau plus synthétique, que ces travaux, au minimum, ne contredisent pas, je crois, la plupart du temps.

Voici la référence de quelques-uns d'entre eux parmi les plus récents parus en français :

Olivier Carré (éd.), *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui,* Paris, PUF, 1982.

Olivier Carré et Gérard Michaud (pseud. de Michel Seurat), *Les Frères musulmans, Egypte et Syrie (1928-1982),* Paris, Gallimard, coll. « Archives », 1983.

L'Islamisme aujourd'hui, numéro spécial de la revue *Sou'al,* n° 5, avril 1985.

Bruno Etienne, *L'Islamisme radical,* Paris, Hachette-Littérature, 1987.

G. Kepel et Y. Richard (éd.), *Intellectuels et Militants de l'Islam contemporain,* Paris, Le Seuil, 1990.

Olivier Roy, *L'Echec de l'Islam politique,* Paris, Le Seuil, 1992.

Olivier Carré, *Le Nationalisme arabe,* Paris, Fayard, 1993.

—, *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe,* Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991.

G. Kepel (éd.), *Les Politiques de Dieu,* Paris, Le Seuil, 1993.

Table des matières

*Cet ouvrage a été composé
par l'Imprimerie BUSSIÈRE
et imprimé sur presse CAMERON
dans les ateliers de B.C.A.
à Saint-Amand-Montrond (Cher)
en février 1993*

35-10-8972-01/8
ISBN : 2-213-03028-6

N° d'édition : 3087. N° d'impression : 3653-92/701.
Dépôt légal : mars 1993.

Imprimé en France